D. J. O'CONNOR
COMPILADOR

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

IV

EL EMPIRISMO INGLES

PAIDOS

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

Una nueva concepción de la historia de la filosofía. Los conceptos y teorías de los más grandes pensadores, expuestos, criticados y evaluados a la luz del conocimiento contemporáneo, en una obra notable por su claridad, amplitud y profundidad.

Tomo I **LA FILOSOFIA EN LA ANTIGÜEDAD**

Tomo II **LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA Y LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO**

Tomo III **RACIONALISMO, ILUMINISMO Y MATERIALISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

Tomo IV **EL EMPIRISMO INGLES**

Tomo V **KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER. NIETZSCHE**

Tomo VI **EMPIRISMO, IDEALISMO, PRAGMATISMO Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX**

Tomo VII **LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA**

PAIDOS IV D. J. O'CONNOR HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Dirigida por

GREGORIO KUMOVSKY Y SAAD CHEDID

Serie Mayor

1. G. Ryle EL CONCEPTO DE LO MENTAL
2. K. R. Popper EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO. CONJETURAS Y REFUTACIONES
3. E. Nagel LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA
4. Cahiers de Royaumont HUSSERL
5. J. Collins DIOS EN LA FILOSOFÍA MODERNA
6. J. O. Wisdom FUNDAMENTOS DE LA INFERENCIA EN LA CIENCIA NATURAL
7. F. M. Cornford LA TEORÍA PLATÓNICA DEL CONOCIMIENTO
8. Ch. L. Stevenson ÉTICA Y LENGUAJE
9. S. Bachelard LA LÓGICA DE HUSSERL

Serie Menor

1. J. M. Bochenski LA LÓGICA DE LA RELIGIÓN
2. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo I: La filosofía en la antigüedad
3. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo II: La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno
4. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo III: Racionalismo, iluminismo y materialismo en los siglos XVII y XVIII
5. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo IV: El empirismo inglés
6. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo V: Kant. Hegel. Schopenhauer. Nietzsche
7. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo VI: Empirismo, idealismo, pragmatismo y filosofía de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX
8. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL
Tomo VII: La filosofía contemporánea
9. B. Russell MISTICISMO Y LÓGICA Y OTROS ENSAYOS
10. B. Russell CONOCIMIENTO Y CAUSA
11. E. Kamenka LOS FUNDAMENTOS ÉTICOS DEL MARXISMO

HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

IV

El empirismo inglés

D. J. O'CONNOR
compilador

IV
El empirismo inglés

HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

PAIDÓS
Buenos Aires

Título del original inglés
A CRITICAL HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
Capítulos IX, XII, XIV, XV
Publicado por The Free Press of Glencoe
The Macmillan Company, Nueva York

Versión castellana de
NÉSTOR MIGUEZ

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina.
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "Multigraph", mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© Copyright de todas las ediciones en castellano by
EDITORIAL PAIDÓS, S.A.I.C.F. Cabildo 2454, Buenos Aires.

© Copyright de la edición original
1964, by THE FREE PRESS OF GLENCOE.
A Division of The Macmillan Company, Nueva York.

ÍNDICE

I. Hobbes 9
A. G. N. Flew
Universidad de Keele

II. Locke 66
D. J. O'Connor
Universidad de Exeter

III. Berkeley 119
J. F. Thomson
Massachusetts Institute of Technology

IV. Hume 173
A. G. N. Flew
Universidad de Keele

I

HOBBES

Por A. G. N. Flew

Thomas Hobbes nació, prematuramente, en 1588, el año de la destrucción de la Armada Invencible. Era hijo segundo del vicario de Westport, Malmesbury, en Gloucestershire, Inglaterra. Educado en colegios locales, hizo suficientes progresos en los estudios clásicos como para poder traducir la *Medea* de Eurípides del griego al latín, en versos yámbicos, antes de cumplir los catorce años. A los quince, aproximadamente, ingresó al Magdalen Hall, adscripto al Magdalen College, Oxford, donde permaneció cinco años a expensas de un tío que lo socorrió cuando su padre tuvo que huir como consecuencia de un alboroto ("en las puertas de la iglesia", como dice Aubrey). Al salir de Oxford, Hobbes fue designado tutor del hijo mayor de William Cavendish que fue hecho más tarde primer conde de Devonshire gracias a un pago de diez mil libras a Jacobo I.

Ese fue el comienzo de una feliz conexión que duró toda la vida con la familia de Devonshire, que le proporcionó el conocimiento de personas influyentes, viajes al extranjero y una biblioteca de primera clase. Pero la única producción literaria de sus primeros veinte años fue una traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, publicada en 1629. En este año, Hobbes debió pasar temporariamente al servicio de Sir Gervase Clinton. Fue entonces, cuando ya había pasado los cuarenta, que leyó por primera vez a Euclides. "Éste le hizo amar la geometría." En 1630, Hobbes volvió al servicio de la familia de Devonshire. Estuvo nuevamente en el continente, de 1634 a 1636-7 con el conde siguiente. En esta tercera gira continental se vinculó con el círculo intelectual del Abate Mersenne, del cual participaba Descartes, quien por entonces se hallaba trabajando en el *Discours de la méthode* y los otros artículos que iba a publicar en 1637. También viajó en peregrinación a Italia en 1636 para visitar a Galileo, cuyos *Diálogos* habían aparecido en 1632.

Al volver a Inglaterra, el país se hallaba bajo la amenaza de guerra civil. Escribió por entonces su primer ensayo sobre psicología y política, *The Elements of Law*, que en 1640 hizo circular en copias manuscritas. Pocos meses después huyó a Francia. En 1646, fue durante breve tiempo profesor de matemáticas del futuro Carlos II. El *Leviatán* fue publicado en 1651. Posteriormente, en el mismo año, Hobbes volvió a Inglaterra. El *De Corpore* apareció en 1655, y encendió su larga controversia con dos de los principales matemáticos de su época. Continuó escribiendo y publicando hasta su muerte, producida a la edad de 91 años, en 1679. Está enterrado en el cementerio parroquial de Hault Hucknall, en Derbyshire, del otro lado del parque del espléndido Elizabethan Hardwick Hall, una de las propiedades de los Devonshire.

ψ

PUEDE SER útil para el lector tener una lista comentada de las principales publicaciones de Hobbes.

Primero: su traducción de Tucídides data de 1629 [1]. Su principal importancia para nosotros reside en que el historiador griego, de pensamiento vigoroso e independiente, podía y puede todavía "ser considerado el historiógrafo más político que haya existido" [2], y que Hobbes, en su introducción, resume con obvia aprobación las que considera las preferencias políticas de Tucídides, a quien "lo que menos le gustaba era la democracia" y "lo que más aprobaba era el gobierno monárquico" [3]. Estos hechos sugieren que Hobbes, ya en los comienzos de su carrera literaria, había concebido el ideal de un estudio independiente, pero útil desde el punto de vista práctico, de la política, y las preferencias políticas personales que aparecen en todos sus escritos posteriores de carácter social. Para Hobbes, el estudio de Tucídides debía susti-

[1] *English Works of Thomas Hobbes* (en adelante abreviado *EW*), comp. por Sir William Molesworth (Londres, 1839-1840), 11 vols. Vols. VIII y IX. En las citas tomadas de la edición de Molesworth a menudo he modernizado la ortografía y la puntuación.

[2] *EW*, VIII, viii.

[3] *EW*, VIII, xvi y xvii.

tuir la experiencia política directa. Citaremos el tributo del más reciente traductor de Tucídides a su predecesor: "Él era, por encima de todos los hombres, quien poseía un intelecto capaz de comprender la grandeza del original y de gozarla. No hay nada en su estilo que no sea riguroso, viril y enfático. No hay ningún contrasentido en Hobbes. Su único defecto es la inexactitud, que era en gran medida inevitable si se consideran los avances en la crítica textual que se han realizado desde su época... No nos queda sino expresar nuestro homenaje a un gran filósofo, un gran estilista y uno de los más grandes traductores que ha habido" [4].

Segundo: un grupo de obras cortas. La más importante de ellas es *A Short Tract on First Principles.* Fue publicado por primera vez en 1889 [5]. Probablemente fue escrito a principios de la década de 1630, después que Hobbes concibiera su amor por la geometría y durante el período de contactos personales con Descartes y Galileo. En él intenta explicar la *sensación* en términos de una teoría galileana del movimiento. A veces se la llama *The Little Treatise.* Esta denominación da origen a confusiones, pues Hobbes y, por ende, algunos de sus intérpretes también usan la misma expresión para referirse a una obra diferente. Hay también una obra breve del mismo tipo, escrita posteriormente y que nunca fue publicada en su totalidad [6]. Ambos trabajos son de gran importancia para comprender el desarrollo de la concepción mecánica de la naturaleza que sustentaba Hobbes [7].

Tercero: la obra conocida actualmente como *The Elements of Law.* Fue completada seguramente en 1640,

[4] Rex Warner, *Thucydides: History of the Peloponnesian War* (Londres, 1954), pág. 9.

[5] Apéndice I a *The Elements of Law*, comp. por F. Tonnies (Londres, 1889).

[6] *Idem*, Apéndice II.

[7] La autoridad en este punto es F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Londres 1928).

pues en las *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes*, que parece haber sido escrita en 1662, el autor aclara:

> Cuando se reunió el Parlamento, que se inauguró en abril de 1640 y fue disuelto en el mes de mayo siguiente, y en el cual se discutieron y negaron muchos aspectos del poder real que eran necesarios para la paz del reino y para la seguridad de la persona de Su Majestad, el Sr. Hobbes escribió un pequeño tratado en inglés... Aunque no fue impreso, muchos caballeros tenían copias de este tratado, que dio mucho que hablar acerca de su autor; y si Su Majestad no hubiera disuelto el Parlamento, hubiera corrido peligro la vida del autor [8].

Este párrafo ha inducido a algunos autores a llamar a esta obra *El pequeño tratado*. Aunque circuló en 1640 sólo en forma manuscrita, se lo publicó luego, en 1650, bajo la forma de dos trabajos separados: *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy* y *De Corpore Politico, or the Elements of Law, Moral and Politic*. Molesworth, que tuvo a su cargo la edición autorizada de las obras de Hobbes, presenta a los escritos mencionados como a los dos primeros soportes del *Tripos* de Hobbes. El tercero, que no tiene ninguna conexión obvia con los anteriores, es *Of Liberty and Necessity* [9]. Este agrupamiento y su título general parecen haber sido póstumos y haber derivado de una edición publicada en 1684. Tönnies presenta los dos primeros como una sola obra y les da el título *The Elements of Law*, derivado del subtítulo del segundo componente. Sin duda, tiene razón al sostener que Hobbes consideraba al primero como fundamento psicológico del segundo.

Cuarto: al reunirse el Parlamento Largo, en noviembre de 1640, "el Sr. Hobbes, abrigando ciertos temores, pasó a Francia y fue el primero de todos los que huye-

[8] *EW*, IV, 414.
[9] *EW*, IV.

ron..." [10]. Allí, Mersenne le pidió inmediatamente que escribiera algunas objeciones a las *Meditaciones* de Descartes, que estaban por publicarse (1641) [11]. En los años siguientes también escribió dos o tres artículos sobre óptica [12], algunos de los cuales incorporó luego al *De Homine* [13].

Quinto: en 1642, Hobbes publicó *De Cive* en latín [14]. En 1647 se publicó una segunda edición, revisada, en latín; y en 1651, apareció una traducción inglesa hecha por el autor. En el Prefacio explica:

> Me hallaba estudiando filosofía para enriquecimiento de mi espíritu y había reunido sus primeros elementos de todo tipo: y habiéndolos clasificados en tres secciones por grados, pensé en escribirlos, de modo que en la primera se tratara del cuerpo y de sus propiedades generales; en la segunda, del hombre y de sus facultades y afecciones especiales; en la tercera, del gobierno civil y los deberes de los súbditos... Mientras yo concebía, ordenaba y componía reflexiva y lentamente estas cuestiones... sucedió que mi país, algunos años antes de que estallaran las guerras civiles, discutía calurosamente las cuestiones concernientes a los derechos de posesión y a la obediencia debida por los súbditos, verdaderos pronósticos de una guerra inminente; y fue la causa de que todas esas otras cuestiones postergaran, maduraran y me apartaran de esta tercera parte [15].

Molesworth da la versión inglesa con su título original: *Philosophical Rudiments concerning Government and So-*

[10] *EW*, IV, 414.

[11] Se encontrarán estas objeciones, que constituyen el tercer conjunto de ellas en *The Philosophical Works of Descartes*, traducidas al inglés por E. S. Haldane y G. R. T. Ross (Cambridge, 1931), 2 vols.

[12] *Latin Works of Thomas Hobbes* (en adelante abreviado por *LW*), ed. por Sir William Molesworth (Londres, 1845), 5 vols., V.

[13] *LW*, II.

[14] *LW*, II.

[15] *LW*, II, xix-xx.

ciety. Actualmente, se acostumbra a usar el título en latín tanto para la versión latina como para la inglesa [16].

Sexto: en 1646 Hobbes escribió el folleto *Of Liberty and Necessity: A Treatise, wherein all controversy concerning Predestination, Election, Free-will, Grace, Merits, Reprobation, etc., is fully decided and cleared*, en respuesta a un ensayo sobre el mismo tema de John Bramhall, Obispo de Derry. No estaba destinado a la publicación, pero fue plagiado de un ejemplar prestado por John Davys de Kidwelly. Quizás el arrollador subtítulo y, ciertamente, la epístola "Al Lector Sobrio y Discreto" son obra de Davys:

> Esto, estimado lector, es juzgado digno de que conozcas, para que sepas qué joya tienes en tus manos, a la cual debes valorar como corresponde, no por su tamaño, sino por su calidad. Aquí tienes en unas pocas hojas lo que podría dar tema suficiente para muchos miles de sermones y ejercicios... tienes lo que arrojará una mancha eterna sobre todos los gorros angulosos de los sacerdotes y jesuitas, y todos los gorros negros y blancos de los charlatanes [17].

Esta publicación furtiva sorprendió a Hobbes y encolerizó a Bramhall. Inmediatamente, en 1655, Bramhall publicó su réplica original con el título *A Defense of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity*, en la cual explica: "He aquí lo que discutimos entre nosotros sobre este tema, sin ninguna adición ni la menor modificación del original." En 1656 Hobbes replicó con *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* [18]. En esta obra, reproduce todo el libro de Bramhall y lo comenta párrafo por párrafo. Bramhall volvió a la carga en 1658 con *Castigations of Hobbes*

[16] Hay una buena edición moderna, en inglés, debida a S. P. Lamprecht (Nueva York, 1949).

[17] *EW*, IV, 237-238. Davys también parece haber omitido un *post scriptum* muy característico, que Molesworth publica sin comentarios en otro volumen (*EW*, V, 435-436).

[18] *EW*, V.

his Last Animadversions, que Hobbes ignoró: sólo diez años más tarde escribió una respuesta a los ataques personales del Apéndice que recibió el nombre de *The Catching of Leviathan, the Great Whale*. La respuesta sólo fue publicada póstumamente [19].

Séptimo: en 1651 apareció el famoso *Leviatán*, la más leída y la más discutida de las obras de Hobbes, y aquella sobre la cual se ha basado principalmente su fama [20].

Octavo: en 1655 apareció en latín [21] *De Corpore*, la primera parte del examen en tres partes —proyectado desde hacía tiempo— de los *Elementos de la Filosofía*. La traducción inglesa fue revisada pero no escrita por Hobbes. En algunos pasajes contiene serios errores. En deferencia a la prioridad del texto latino, se acostumbra llamar a esta primera parte de la trilogía, al igual que a la tercera parte anterior, con el título latino, tanto para aludir a la versión latina como a la inglesa.

Noveno: durante la preparación de la versión inglesa, Hobbes modificó sustancialmente los capítulos XVIII y XX, introdujo algunas modificaciones secundarias en otras partes y agregó un apéndice: *Six Lessons to the (Savilian) Professors of the Mathematics* [22]. Los capítulos modificados contenían los primeros ataques de una controversia con John Wallis y Seth Ward [23]. La polémica siguió durante casi un cuarto de siglo; Hobbes descargó los últimos golpes en el *Decameron Physiologicum*, publicado cuando ya había cumplido sus noventa años [24]. En

[19] *EW*, IV, 279-384.
[20] *EW*, III. Se han hecho innumerables traducciones y ediciones. Por consiguiente, damos todas las referencias a capítulos, sin indicar edición, y no a páginas.
[21] *LW*, I.
[22] *EW*, VII.
[23] Puede hallarse una descripción de esta grotesca controversia en la obra de G. C. Robertson *Hobbes* (Edimburgo y Londres, 1886).
[24] *EW*, VII.

un momento de la controversia intervino Robert Boyle, pues Hobbes tomó los *New Experiments touching the Spring of the Air* como un desaire. Su *Dialogus Physicus, sive de Natura Aeris* [25] fue una réplica a Boyle en la cual sostenía que los resultados experimentales de éste, correctamente interpretados, simplemente suministraban una confirmación laboriosa pero superflua de los descubrimientos que Hobbes había hecho sentado en su sillón. Antes de terminar, no sólo pretende haber logrado la cuadratura del círculo, sino también la cubicación de la esfera y la duplicación del cubo. Quizás el comentario más amable haya sido el de Aubrey: "Es una lástima que el Sr. Hobbes no haya comenzado antes el estudio de la matemática, pues no habría dejado tantos problemas sin resolver." Debe agregarse que la incapacidad matemática de Hobbes y su falta de comprensión del papel vital de los experimentos en la "filosofía natural" justifican plenamente que la Royal Society (a la que se otorgó una carta de privilegio en 1662) no lo haya elegido miembro de ella.

Décimo: en 1657 Hobbes publicó en latín [26] la segunda parte de su trilogía sobre los elementos de la filosofía, *De Homine*. Esta obra contiene una disquisición sobre óptica, en parte piscológica y en parte fisiológica, y una introducción psicológica muy condensada a la política siguiendo la línea de pensamiento de sus obras anteriores. Con ella quedaba completada, finalmente, la trilogía: *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*. *De Homine* no parece haber sido traducida nunca.

Undécimo: probablemente pocos años después de la Restauración (1660) Hobbes escribió un diálogo acerca de la Guerra civil, el *Behemoth*. Durante su vida no se publicó ninguna edición genuina de esta obra [27]. Ensayo

[25] *LW*, IV.
[26] *LW*, II.
[27] El mejor texto se encuentra en la edición de F. Tönnies (Londres, 1889).

pretendidamente histórico, recientemente ha sido descrito por el profesor de historia moderna de la propia universidad de Hobbes como una obra "incorregiblemente errada" [28]. Es probable que en la misma década de sus setenta años Hobbes trabajó en la obra inconclusa: *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England.* Esta obra formaba parte de su campaña contra los abogados comunes y en favor del derecho escrito. En ella, como en otras obras, Hobbes hace un aporte sustancial a la filosofía del derecho. Quizá sea significativo que en la obra de Austin *The Province of Jurisprudence Determined* haya más alusiones a él que a cualquier otro, excepto Bentham.

Duodécimo: a los ochenta y tantos años Hobbes, como canto del cisne, tradujo íntegras a versos ingleses la *Odisea* y la *Iliada* de Homero [29].

Hemos brindado un panorama general de los escritos de Hobbes, para que sirva de guía de sus obras y para ofrecer una perspectiva de su pensamiento. Expondremos y comentaremos ahora algunas de sus principales ideas filosóficas. Pero no trataremos de ofrecer una revisión completa de todo su pensamiento excepcionalmente vasto e integrado. En cambio, elegiremos unos pocos temas, tratando de destacar los de mayor interés histórico, los más característicos de Hobbes y los de mayor actualidad. A menudo es posible satisfacer en forma simultánea estos tres criterios. Este método, inevitablemente dará como resultado que algunos temas recibirán una atención desproporcionada, mientras que otros serán pasados por alto. Pero esto es preferible a la distante generalidad que resultaría de tratar de abarcarlo todo.

[28] H. R. Trevor-Roper, *Historical Essays* (Londres, 1957), pág. 238.
[29] *EW*, X.

MATERIA, MOVIMIENTO Y METAFÍSICA

A menudo se piensa en Hobbes principalmente como en el fundador del materialismo metafísico moderno, según el cual sólo existe la materia. Esto es verdad, sin duda. Así, en un memorable pasaje litúrgico del *Leviatán*, escribe: "El universo, esto es, todo la masa de cosas que son, es corpóreo, vale decir, es cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber, longitud, espesor y profundidad. También, toda parte de un cuerpo es también un cuerpo y tiene iguales dimensiones. En consecuencia, toda parte del Universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del Universo. Y puesto que el Universo es todo, lo que no es parte de él no es nada y, por consiguiente, no existe en ninguna parte." [30] Estaba dispuesto a sostener las consecuencias de esta afirmación hasta el fin. Mientras que otros contemporáneos, como Descartes, tomaban la precaución de introducir sustancias espirituales incorpóreas, ejemplificadas en Dios y en el alma humana, Hobbes sostiene audazmente que hablar de sustancias incorpóreas es simplemente contradictorio. En cuanto a la experiencia perceptual, es una apariencia de la realidad de la materia en movimiento: "Todas ... las cualidades llamadas sensibles no son, en el objeto que las causa, sino otros tantos movimientos diversos de esta materia mediante los cuales impresionan nuestros órganos de diferentes maneras. Ni son en nosotros otra cosa que movimientos diversos, pues el movimiento sólo produce movimiento." [31] Aquí como en algunos otros pasajes parece sostener que las percepciones, tanto verídicas como alucinatorias, *son* en sí mismas movimientos: "y en el cerebro mismo no son nada más que agitación, que procede de la acción de los objetos o de la agitación desordenada de los órganos de nuestros sentidos" [32].

[30] Cap. 46.
[31] Cap. 1.
[32] Cap. 34.

También se lo considera a Hobbes como vocero metafísico de una concepción mecanicista de la naturaleza según la cual *todo* es una suerte de máquina. También esto es correcto. Mientras que Descartes veía razones para afirmar solamente que toda naturaleza inanimada, los animales y el cuerpo humano pueden ser considerados como máquinas, Hobbes no hacía ninguna reserva ortodoxa y cartesiana para dar lugar a un alma inextensa y no mecánica. "El hombre es una parte de la naturaleza." (Es curioso que, frente a la notable audacia de Hobbes tanto en la especulación como en sus publicaciones, sus diversas confesiones autobiográficas de una extrema timidez constitucional sean a menudo tomadas al pie de la letra.)

Pero aunque tanto el materialismo como el mecanicismo pueden ser considerados como sus ideas metafísicas fundamentales, la de movimiento es la que tiene mayores prerrogativas. Como metafísico, se lo podría describir a Hobbes adaptando una frase que se ha aplicado a su contemporáneo más joven y su admirador, Spinoza. Hobbes era un hombre ebrio de movimiento. Tomó de la física galileana la visión de un universo en movimiento. En la vieja concepción aristotélica del mundo, se consideraba el reposo como el estado natural de los cuerpos. Galileo trastornó el mundo. El estado natural es el movimiento, y la Tierra misma se mueve en buena medida. Hobbes tomó esas ideas de una revolución en la física y las aplicó metafísicamente, como claves para explicar todo lo que existe en última instancia. Allí donde Galileo sólo describe movimientos de cuerpos, Hobbes proclama que en realidad no hay nada más que los movimientos de los cuerpos.

En su autobiografía en verso nos relata cómo lo acosaba la idea de movimiento [33]. Su primer ensayo filosófico fue un intento de aplicar ideas galileanas a la sensación. Toda su psicología está impregnada de ella. Pinta a los átomos humanos de la sociedad política según el modelo

[33] *LW*, I, lxxxix.

de las esferas en movimiento. "El éxito permanente en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tanto en tanto... es lo que los hombres llaman *felicidad*. ...Pues no existe nada semejante a la perpetua tranquilidad del ánimo, mientras vivamos aquí; porque la vida misma no es sino movimiento, y nunca puede carecer de deseo, ni de temor, como no puede carecer de sensación." Es típico que no se abstenga de señalar una moral para la teología escolástica: "Qué clase de felicidad ha dispuesto Dios para quienes lo conocen devotamente, nadie puede saberlo antes de gozarlo: son cosas que resultan ahora tan incomprensibles como ininteligible parece la expresión *visión beatífica* de los escolásticos." [34] Y también: "La felicidad, en esta vida, no consiste en la serenidad de una mente satisfecha. Pues no hay tal *finis ultimus* ni *summum bonum* como aquellos a los que se alude en los libros de los viejos filósofos moralistas... La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo el logro del primero solamente el camino para alcanzar el segundo... De modo que, en primer término, considero que es una tendencia general de toda humanidad un deseo perpetuo y sin descanso de un poder tras otro, deseo que sólo termina con la muerte." [35]

En esta psicología, como en este mundo galileano, el único tipo de causa es el empuje: "Una causa final sólo cabe en cosas que tienen sentido y voluntad; y más adelante probaré que también esta es una causa eficiente." [36] Utilizando los acertijos tradicionales acerca del "ver doble", las reflexiones en superficies lisas y las postimágenes, llega a su conclusión, ya citada, acerca de la subjetividad de las cualidades sensibles de las cosas *. Pero parte de

[34] Cap. 6.
[35] Cap. 11.
[36] *EW*, I, 132.

* La doctrina, más compleja, según la cual las cualidades "primarias" están en las cosas mientras que sólo las "secundarias" son objetivas se encuentra, por supuesto, en *Il Saggiatore* [37].

[37] Sobre esta y otras cuestiones referentes a las relaciones entre las ideas metafísicas de Galileo y de Hobbes, véase A. E.

esa conclusión es que tales apariciones subjetivas son causadas por movimientos en el mundo externo.

Es fácil convertir lo anterior en un principio empirista: "El origen de todas ellas es lo que llamamos sensación, pues no hay ninguna concepción en la mente de un hombre que no haya sido engendrada, total o parcialmente, en los órganos del sentido. El resto deriva de ese original." [38] No debemos asombrarnos pues, de que Hobbes continúe exponiendo luego otros temas del acervo tradicional del empirismo británico, como el de la suposición de que el pensamiento debe siempre suponer imágenes mentales y el del énfasis en la asociación de ideas. Pero debemos observar una vez más la veloz audacia con la cual Hobbes lleva los principios hasta conclusiones peligrosas. Tan pronto establece este principio empirista comienza [39] a sondear sus implicaciones teológicas: "no se usa el nombre de Dios para permitirnos concebirlo, pues él es incomprensible y su grandeza y poder son inconcebibles; sino para honrarlo. Y también, puesto que todo... lo que concebimos ha sido percibido primero por los sentidos, inmediatamente en su totalidad o por partes, un hombre no puede tener ningún pensamiento que represente algo no sujeto a los sentidos." *

Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londres, 1932).

[38] Cap. 1.

[39] Cap. 3.

* Compárese y contrástese la Parte IV del *Discurso del Método* en la cual Descartes, después de hacer, correcta y cuidadosamente, una distinción entre lo que podemos concebir y lo que podemos imaginar, observa indirectamente que la máxima escolástica *Nihil est in intellectu quod non prius fuerat in sensu* no armoniza con la idea de una teología positiva.

EL LENGUAJE Y SUS ABUSOS

Las fuentes principales son el *Leviatán* y *De Corpore*[40]. Hay también muchos pasajes dispersos en sus obras restantes, en los cuales se utilizan polémicamente ideas de este tipo, aunque los propósitos polémicos nunca están fuera de consideración, ni siquiera en las fuentes principales. Como de costumbre, la versión del *Leviatán* es más vívida: "La invención de la imprenta, aunque ingeniosa, no tiene gran importancia comparada con la invención de las letras... Pero la invención más noble y provechosa de todas fue la del lenguaje, consistente en nombres o apelativos y su conexión..." El inventor del lenguaje fue, por supuesto, Dios, quien enseñó a Adán a nombrar las bestias. Pero estas lecciones no llegaron muy lejos: "...pues no encuentro nada en la Escritura de lo cual pueda colegirse, directamente o por consecuencia, que se le enseñó a Adán los nombres de todas las figuras, números, medidas, colores, sonidos, fantasías y relaciones; y mucho menos los nombres de palabras y locuciones, tales como *general, especial, afirmativo, negativo, interrogativo, optativo, infinitivo*, que son útiles, y menos aún las de *entidad, intencionalidad, quididad* y otras insignificantes palabras de los escolásticos."

A partir de este comienzo promisorio y muy típico de él, pasa a un desarrollo más sistemático:

> El uso general del lenguaje consiste en transformar nuestro discurso mental en verbal... la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras... La utilidad del lenguaje... consiste en la imposición de nombres y la conexión entre ellos. De los nombres, algunos son *propios*, peculiares de una sola cosa... y algunos son *comunes* a muchas cosas, *hombre, caballo, árbol*; cada uno de los cuales, aunque es un solo nombre, es el nombre de diversas cosas particulares, con respecto a las cuales es llamado un *universal*. Pero en el mundo no hay nada universal excepto los nombres; pues las cosas nombradas son, cada una de ellas, individuales y singulares. Se impone un nombre universal a muchas cosas por su semejanza en alguna cualidad u otro accidente; y mientras que un nombre propio recuerda a la mente una sola cosa, los universales recuerdan una cualquiera de muchas cosas.

[40] Caps. 4, 5 y 46 del *Leviatán*; caps. 2-5 del *De Corpore*.

Sólo mediante el uso de palabras es posible el razonamiento abstracto o general. Es significativo que los ejemplos que da Hobbes sean todos matemáticos lo cual sugiere que la ciencia debe partir de definiciones correctas: "Pues en la correcta definición de los nombres reside el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia..." Hobbes observa: "Los griegos sólo tienen una palabra, *logos*, para *lenguaje* y *razón*: no porque creyeran que no hay lenguaje sin razón, sino porque creían que no hay razonamiento sin lenguaje; y al acto de razonar lo llamaban *silogismo*, que significa resumir las consecuencias de una afirmación a otra." Luego enumera cuatro especies de términos: los que se aplican a cosas materiales, a cualidades de las cosas, a propiedades de nuestro propio cuerpo, y a cierto tipo de términos. "En cuarto lugar, tomamos en cuenta, consideramos y damos nombres a los nombres mismos y a las expresiones: pues *general, universal, especial* y *equívoco* son nombres de nombres. Y *afirmación, interrogación, orden, narración, silogismo, sermón, oración* y muchos otros semejantes son nombres de expresiones." Afirma que esta breve lista de cuatro especies es exhaustiva y se la somete inmediatamente a una consideración polémica: "Todas las otras palabras sólo son sonidos sin sentido y son de dos tipos. Uno, cuando son nuevos y su significado aún no se ha explicado por definición: de los cuales ha habido abundancia entre los acuñados por los escolásticos y los filósofos confundidos. Otro, cuando los hombres forman un nombre a partir de otros dos nombres cuyas significaciones son contradictorias e incompatibles: como el nombre *cuerpo incorpóreo* o, lo que es igual, *sustancia incorpórea* y muchos más." Aquí reaparece el

amado paradigma, mediante el cual llega a lo siguiente: "...cuando una afirmación es falsa, si se colocan juntos los dos nombres de los cuales se compone para formar un solo nombre, éste no significa nada en absoluto. Por ejemplo, si es falso afirmar *un cuadrángulo es redondo*, la palabra *cuadrángulo redondo* no significa nada, sino que es un mero sonido."[41] El capítulo del cual están tomadas estas citas concluye con dos o tres observaciones que utilizará más adelante, en particular la de importancia política: "Los nombres de las cosas que nos afectan, es decir, que nos agradan o nos desagradan, puesto que todos los nombres no son afectados igualmente por la misma cosa ni lo es el mismo hombre en todo momento, tienen significación inconstante en los discursos comunes de los hombres..."

En el capítulo siguiente desarrolla la idea de que el razonamiento es una especie de cálculo y la de que puede apartar de la verdad para conducir, no solamente al error, sino también a la falta de sentido. Enumera siete causas de absurdo. La primera es simplemente no partir de definiciones. Pero las cinco siguientes son variantes de lo que algunos filósofos modernos llaman *falacia de tipo*. La causa del absurdo reside en tratar una palabra de una especie —que ha recibido un significado de determinada especie— como si fuera una palabra de una especie totalmente diferente — la que ha recibido una especie de significado muy diferente. Así, la cuarta causa es la famosa variante consistente en "dar nombres de cuerpos a nombres o expresiones, como hacen quienes dicen que *existen cosas universales*". La séptima y última causa es la de "nombres que no significan nada, pero que se toman y aprenden en forma mecánica de las escuelas, tales como *hipostático, transustanciar, consustanciar, eterno presente* y cantinelas semejantes de los escolásticos".

[41] Todas las citas hechas hasta ahora en esta sección corresponden al Cap. 4.

Más adelante, en el *Leviatán* [42], Hobbes aplica parte de este esquema.

> Pero ¿con qué propósito, puede alguien preguntar, se introduce semejante sutileza en una obra de esta naturaleza, en la que sólo pretendo exponer qué es necesario para la doctrina del gobierno y la obediencia? Es con el propósito de que los hombres no sean engañados de modo tal que, por obra de esta doctrina de las *esencias separadas* construida sobre la vana filosofía de Aristóteles, se los amedrente con nombres vacíos para que no obedezcan las leyes de su país; así como los hombres ahuyentan los pájaros del sembrado con un jubón vacío, un sombrero y un bastón curvo. Pues es esta la base sobre la cual, cuando un hombre muere y se lo entierra, dicen que su alma, que es su vida, puede andar separada del cuerpo... Sobre la misma base dicen que la figura, el color y el gusto de un trozo de pan tienen un ser separado allí donde afirman que no hay ningún pan.

Hobbes reitera aquí una sugerencia ya hecha, quizá de mejor manera, en otras partes del *Leviatán* [43]:

> Los hombres comunes raramente hablan sin sentido, por lo cual son considerados idiotas por esas otras personas egregias. Pero para asegurarnos de que sus palabras no tienen contenidos que les corresponden en su mente, se necesitarían algunos ejemplos, y si alguna persona lo requiere, que tome en sus manos la obra de un escolástico y vea si puede traducir algún capítulo concerniente a un punto difícil... a una de las lenguas modernas, para hacerlo inteligible; o a un latín tolerable, como el que era familiar para quienes vivían cuando la lengua latina era común.

En este y en otros pasajes Hobbes aduce y utiliza la prueba de la traducción al idioma vernáculo, pero nunca da alguna justificación adicional de ello. Aunque Bramhall sugería que Hobbes pone absurdamente en tela de juicio todos los términos técnicos, éste no hace ningún intento por explicar por qué, en filosofía, los términos de artificio son particularmente peligrosos o por qué, en

[42] Cap. 46.
[43] Cap. 8.

general, la lengua vernácula tiene una especie de prioridad lógica sobre toda expresión técnica [44].

Mientras que en el *Leviatán* las observaciones concernientes a la lógica y al lenguaje son introducidas con un fin ulterior declarado, la exposición más sistemática y extensa que figura en *De Corpore* no tiene tal orientación práctica confesa. De hecho, Hobbes utiliza el amplio espacio de que dispone principalmente para examinar y destacar cuestiones ya planteadas en la exposición anterior, aunque también se muestra honestamente sin deseo y sin capacidad para adoptar esa estudiada estrechez mental que ignora las implicaciones más vastas de los análisis especiales. Así, comienza destacando nuevamente la artificialidad y la importancia del lenguaje. El uso privado de las palabras es lógicamente anterior a su empleo en la comunicación: "la naturaleza de un nombre consiste principalmente en que es un signo que se adopta para ayudar a la memoria, pero también sirve, por accidente, para significar y hacer conocer a otros lo que recordamos nosotros mismos..." [45]. La decisión original de emplear una palabra y no otra, con algún propósito particular, es arbitraria: "Un nombre es una palabra que se adopta a voluntad para servir como signo... Supongo que el origen de los nombres es arbitrario, lo cual considero como algo que puede suponerse indiscutible." [46] Luego, Hobbes procede, a través de una definición de *nombre*, a realizar una clasificación de tipos de "nombres", y no olvida, al final, prevenirnos contra la propensión a pensar que "las diversidades de las cosas mismas pueden ser descubiertas a través de la contradicción y determinadas en número mediante distinciones como éstas..." [47]. Finalmente, después de examinar y clasificar

[44] *EW*, V, 258-259 y 266-268. Se encontrará un examen reciente en G. Ryle, "Ordinary Language", *Philosophical Review*, 1953.
[45] *EW*, I, 15.
[46] *EW*, I, 16.
[47] *LW*, I, 25.

proposiciones y silogismos, presenta una versión corregida de su cuadro de siete fallas. La nueva lista es más homogénea y sistemática que la vieja, pues mientras que en ésta comenzaba distinguiendo cuatro categorías de "nombres" y luego enumeraba cuatro híbridos de ellas (puntos 2-5) junto con otras tres fallas de una especie diferente (puntos 1, 6 y 7), en la nueva lista simplemente recorre con método las siete mezclas categoriales posibles. Pero mientras que se presentaba el primer cuadro como una lista de causas del absurdo, la revisión se presenta como un cuadro de las fuentes de la falsedad y todos los ejemplos suministrados se describen como casos de falsedad: "Las falsedades de las proposiciones de todas estas diversas maneras deben descubrirse mediante las definiciones de los nombres vinculados." [48]

Lo *primero* que es menester observar en todo esto es el estrago que ha producido la pasión de Hobbes por la geometría. Pues, como revelan nuestras citas, fue ella la que condujo a Hobbes a exagerar tan desproporcionadamente la importancia de las definiciones y a pensar que todas las proposiciones falsas contienen contradicciones. En *De Corpore*, sugiere que las proposiciones verdaderas lo son todas por definición: "Las primeras verdades fueron establecidas arbitrariamente por los que primero impusieron nombres a las cosas... Pues es verdad que *el hombre es un ser viviente*, pero es por esa razón, que plugo a los hombres imponer ambos nombres a la misma cosa." [49] Como hace a menudo, da la clave de su paradigma ideal ofreciendo inmediatamente un ejemplo geométrico. Pero por bien que puedan aplicarse tales ideas a la geometría, es indudable que no se las puede aplicar universalmente. Hay, al menos, cierta plausibilidad en la afirmación de que, en geometría, "las proposiciones primarias no son sino definiciones... verdades establecidas por los inventores del lenguaje..." [50],

[48] *EW*, I, 61.
[49] *EW*, I, 36.
[50] *EW*, I, 37.

y en la geometría, las proposiciones falsas implican contradicciones. Pero sugerir que todas las verdades son verdaderas por definición y que todas las falsedades implican contradicción es absurdo.

Por supuesto, tal tesis es totalmente incompatible con muchas otras afirmaciones que el mismo Hobbes, muy razonablemente, quiere hacer. Es incompatible con su advertencia, ya citada, contra todo intento de descubrir "las diversidades de las cosas" examinando la clasificación de los "nombres". Es totalmente incompatible con toda distinción —como la que introduce a renglón seguido— entre proposiciones contingentes y necesarias: "Una *proposición necesaria* es cuando no puede concebirse o imaginarse nada, en ningún momento, cuyo sujeto sea el nombre, pero cuyo predicado también sea el nombre de la misma cosa... Pero en una *proposición contingente* esto no puede suceder; pues aunque sea verdadero que *todo hombre es un mentiroso*, puesto que la palabra *mentiroso* no forma parte del nombre compuesto equivalente al nombre *hombre*, dicha proposición no debe ser llamada necesaria, sino contingente, aunque sea siempre verdadera." [51] Aunque esta explicación de la distinción carezca de refinamiento lógico moderno, ella implica claramente la posibilidad de que haya proposiciones contingentes que sean falsas y, sin embargo, no sean contradictorias.

De igual modo, aunque haya un elemento de opción en la creación de conceptos, éste no puede ser tan arbitrario como sugiere Hobbes. Tomemos su primer ejemplo. La proposición "el hombre es un ser viviente" es verdadera por definición, en virtud de la manera como hemos optado por emplear las palabras "hombre" y "es un ser viviente". Pero no podemos refutar esta proposición mediante la simple decisión de dar en el futuro un sentido diferente a las palabras con las cuales ahora la expresamos. Supóngase que cambiamos el sentido de estas pa-

[51] *EW*, I, 37-38.

labras. Con ello no convertimos lo que era antes una verdad necesaria en una falsedad. Simplemente impedimos expresar la proposición "el hombre es un ser viviente" con las palabras que empleábamos en el pasado para expresar esta verdad que sigue siendo necesaria. La opción que depende de nosotros —y que a menudo puede no ser arbitraria, sino razonada— es la relativa a los sonidos que usaremos como palabras, a las palabras que emplearemos con determinados sentidos y a los significados que representaremos en nuestro vocabulario. Nada de esto debe tomarse como si implicara que tales elecciones son hechas por lo común deliberadamente, "por un hombre o una reunión de hombres". Ellas dependen de un desarrollo natural y de un hábito no razonado; "el orden de las palabras que representan números se halla establecido por el consentimiento común de quienes hablan la misma lengua que nosotros (por un cierto contrato necesario para la sociedad, por así decir) de modo tal que cinco será el nombre de tantas unidades como estén contenidas en dos y tres tomados conjuntamente" [52].

En *segundo* término, Hobbes habla siempre como si todas las palabras fueran nombres. Ya hemos protestado tácitamente contra esta posición al colocar la palabra "nombres" entre comillas de alerta cuando la usamos para describir sus ideas. Si Hobbes hubiera tratado de desarrollar con mayor detalle sus observaciones sobre el lenguaje, tal posición le hubiera causado serios inconvenientes. Pues los nombres son, precisamente, aquellas palabras que, como nombres, *no* tienen significados, mientras que las palabras que tienen significados, en tanto lo tienen, no son nombres. Así, la respuesta adecuada a la afirmación de Russell según la cual "la relación de 'Scott' con Scott es que 'Scott' significa Scott..." [53] sería: *o bien* "Usted la ha deletreado mal; la palabra 'Scot' tiene sólo una 't'"; *o bien*: "No, es inútil que busque

[52] *EW*, *II*, 203: *cf.* 296 y *LW* II, 89-90.
[53] *Mysticism and Logic* (Harmondsworth, 1953), pág. 213.

esa palabra en su diccionario, pues es un nombre". Afortunadamente, Hobbes mismo nunca lleva demasiado lejos las engañosas sugerencias de este abuso de lenguaje. Así, para exasperación de algunos intérpretes, trabados por su propia terminología ineficaz, Hobbes observa: "se impone un nombre universal a muchas cosas por su semejanza en cualidad u otro accidente"; aunque esto no hace de la palabra en cuestión un nombre puro, sino un término descriptivo y clasificatorio. Sin embargo contribuye a enredarlo en una torpe explicación de los términos negativos: "Existen también otros nombres, llamados negativos, que son notas para significar que una palabra no es el nombre de la cosa en cuestión." [54]

Tercero, a menudo se le atribuye a Hobbes haber sostenido que todas las palabras son "nombres", no de cosas, sino de nuestras concepciones de las cosas. Tal opinión, ciertamente, ha sido sostenida por figuras respetables *. Pero sus implicaciones son sumamente paradójicas. Pues si el lenguaje de cada uno consiste íntegramente de términos definidos de manera exclusiva con referencia a su propio "discurso mental", entonces cada persona tendría un lenguaje diferente y lógicamente privado, en el sentido de que todos los términos del lenguaje de cada individuo sólo se referirían a elementos de su experiencia, los cuales, es de presumir, son privados por definición, como las imágenes mentales [56]. Si tal es nuestra condición humana, entonces sólo por accidente logra-

[54] *Leviatán,* Cap. 4.

* Véase, por ejemplo, el *Ensayo sobre el entendimiento Humano* de Locke [55]. El hecho de que Locke sostuviera esta concepción debe explicarse, al menos en parte, porque en las cosas que tomó furtivamente de Hobbes él mismo cae precisamente en las interpretaciones equivocadas que examina en el texto.

[55] Véanse pasajes correspondientes en III.1.2, III.2.2, III.2.4, y III.2.8.

[56] Se encontrará un análisis contemporáneo de este problema en A. J. Ayer y R. Rhees, *"Can There Be a Private Language?"*, en *Proceedings of the Aristotelian Society.* Supplementary Vol. XXVIII (1954).

mos utilizar el lenguaje para comunicarnos, si es que lo logramos.

Las pruebas de que Hobbes realmente sostenía una concepción tajante de esta especie no son muy convincentes. Consisten, en primer término, en su explicación de las marcas y los signos —"marcas por las cuales podemos recordar nuestros propios pensamientos y signos por los cuales hacemos conocer a otros nuestros pensamientos"— y su agregado de que "los nombres cumplen ambas funciones, pero sirven como marcas antes de ser usados como signos" [57]. Luego, hay un pasaje que parece decir lo mismo abiertamente: "Pero viendo que los nombres ordenados en un discurso... son signos de nuestras concepciones, es manifiesto que no son signos de las cosas mismas, pues que el sonido de la palabra *piedra* sea el signo de una piedra sólo puede ser entendido en este sentido: que quien la oye colige que quien la pronuncia piensa en una piedra." [58] Pero tres frases después, Hobbes continúa, sin la menor sospecha de contradicción: "un *hombre*, un *árbol*, una *piedra* son los nombres de las cosas mismas, de modo que las imágenes de un hombre, un árbol y una piedra... también tienen sus nombres..." Finalmente, está su explicación de la comprensión: "La imaginación que se despierta en el hombre... por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que llamamos generalmente comprensión." [59] Y también: "Cuando al oír un discurso, un hombre tiene los pensamientos significados por las palabras de ese discurso, entonces se dice que lo comprende; el *entendimiento* no es nada más que conceptos ocasionados por el discurso." [60]

Consideremos primero la segunda cita. El texto citado sugiere que la interpretación obvia —y habitual— quizá no sea correcta. Si examinamos el texto nuevamente, observaremos que lo que Hobbes dice realmente es que los

[57] *EW*, I, 15.
[58] *EW*, I, 17.
[59] *Leviatán*, Cap. 2.
[60] Cap. 4.

nombres son signos de nuestros conceptos, no que se refieran a ideas de la mente del orador o que las signifiquen. Es indudable que todo lo que él sostiene es que, cuando pronuncio la palabra "piedra", esto sirve como signo de que estoy pensando en una piedra. Esto también se ajusta a la definición de "signo" que acaba de dar.

Igualmente, en sus explicaciones de los usos de los "nombres" como marcas y signos, Hobbes nunca dice que todos ellos signifiquen fantasmas, ideas o conceptos de la mente del usuario. El punto más cercano a esta afirmación al cual llega se encuentra en su explicación del entendimiento. Pero también este pasaje parece exigir una interpretación diferente, si recordamos lo dicho acerca de los "signos de" y, por ende, presumiblemente por implicación, acerca de "significar". Pues, sin duda, lo que hace Hobbes es ofrecer una explicación causal de lo que sucede cuando un hombre educado en los hábitos de asociación apropiados oye una serie de palabras. Indudablemente, si alguien le hubiera presentado una distinción entre cuestiones lógicas acerca de los significados de las palabras y cuestiones psicológicas acerca de los efectos de los sonidos, se habría inclinado a negar la distinción y a igualar las primeras con las segundas. Pero concordar con esta especulación inverificable no es lo mismo que admitir que Hobbes, de hecho, sostiene que todas las palabras son "nombres" de ideas de la mente de quien las emplee. Quizá, para mantener la coherencia con otras concepciones suyas, debería haber sostenido esto. Pero no parece haberlo hecho. Lo que afirma, ciertamente, es que los "nombres" pueden serlo de cosas, de fantasmas, de cualidades y de nombres.

Cuarto, Hobbes afirma: "no existe nada universal en el mundo excepto los nombres, pues las cosas nombradas son, cada una de ellas, individuales y singulares"[61]. Son estas afirmaciones las que dan fundamento a que se lo considere un nominalista. Pero esto puede ser peligroso.

[61] *EW*, I, 60.

No se trata de un término que él emplee. Ni su significado está determinado de manera tan carente de ambigüedad como sugeriría su apariencia técnica. Puede inducirnos, injustamente, a sostener que se contradice cuando luego hallemos en él afirmaciones que un nominalista, en otro sentido del término, está obligado a negar. Sin embargo, es su nominalismo —en este sentido— combinado con su materialismo y su empirismo, tal como los definimos en la sección anterior de este capítulo, el que da origen a un devastador ataque contra la metafísica.

Su primer blanco y su primera víctima es la clase putativa de las "cosas universales" postuladas como las entidades de las cuales las palabras generales podrían ser los "nombres" *. Pero el ataque se extiende a todas las elaboraciones y enmiendas aristotélicas a la doctrina platónica original, y a toda otra especie de construcción y ficción que pueda postularse entre nosotros y la cosa concreta, particular, individual y material. Cada vez que Hobbes está frente a alguna afirmación que sugiera la existencia o subsistencia de entidades supernumerarias, quiere saber inmediatamente cuál es su valor contante y sonante en la única moneda que está dispuesto a admitir. Así, quizá no sea sorprendente que nunca se le ocurra siquiera que los términos valorativos puedan referirse a entidades especiales de otro mundo de valores: "Pero cualquiera sea el objeto del apetito de deseo de un hombre, es a él al que éste llamará *bien;* y al objeto de su odio o aversión lo llamará *mal*..." [64]. De igual modo, y este quizá sea un ejemplo más notable, analiza los usos de la palabra "espíritu" en las Escrituras para demostrar que todos ellos pueden ser reducidos a su terminología.

* Por ejemplo, en Platón: "Tenemos el hábito... de suponer una Forma siempre que usamos el mismo nombre en muchos casos, una Forma para cada 'muchos'" [62]. Hobbes consideraba a Platón "el mejor de los filósofos antiguos" [63]. No hace falta añadir que la doctrina de las formas contiene mucho más que esto.

[62] *República*, 596a.

[63] *EW*, VII, 346; cf. *Leviatán*, Cap. 46

[64] *Leviatán*, Cap. 6.

Pues todos ellos se refieren a "sustancias aéreas", que son ciertamente corpóreas, o a "esos ídolos del cerebro que representan cuerpos para nosotros", que *son* "nada más que tumulto en el cerebro mismo"; o bien suponen "significaciones metafóricas... como cuando... decimos... en lugar de *hosquedad, ánimo silencioso*... en lugar de *inclinación a la santidad y servicio de Dios, el Espíritu de Dios*... y de los *locos* se dice que están *poseídos por un espíritu*". Esto en lo que se refiere a "*sustancia incorpórea*... palabras que, cuando se las une, se destruyen mutuamente, como si se hablara de un *cuerpo incorpóreo*" [65].

Quizá las contribuciones más importantes de Hobbes en este punto fueron: comprender la importancia del lenguaje; introducir este tipo de cuestiones en el centro del escenario filosófico; y sugerir un nuevo tipo de crítica. El lenguaje es importante porque sin él es imposible todo razonamiento abstracto y toda comunicación compleja. En otros párrafos, Hobbes define el sentido en el cual el lenguaje es peculiar de los hombres [66], y esto sugiere una manera de dar mayor énfasis y precisión a la diferenciación del hombre como animal racional [67]. Posteriormente Locke y, después de éste, Berkeley, aunque no Hume, heredaron el interés de Hobbes por el lenguaje. El nuevo tipo de crítica consiste en indicar que aun expresiones corrientes en la filosofía pueden carecer de sentido, estrictamente; no porque contengan contradicción, sino debido a una mala práctica conceptual esotérica. Sin duda, es posible encontrar muchos ejemplos aislados de tal crítica antes de Hobbes, pero sólo con éste se hace sistemática y es guiada por una teoría. Por supuesto, su teoría, como primera tentativa, era tosca y rudimentaria. Inevitablemente, adolecía de los permanentes defectos de

[65] *Idem*, Cap. 34.
[66] *LW*, II, 88-89.
[67] *Cf.*, p. ej., H. Feigl y M. Scriven (comps.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis* (Minneapolis, 1956), págs. 165-166.

Hobbes: la insistencia en tomar la geometría como paradigma del verdadero conocimiento y la idea de que todas las palabras son nombres o deben ser concebidas según el modelo de los nombres. Sin embargo, este es uno de los aspectos en los que la obra de Hobbes constituye un jalón importante. Puede parecernos extraño y torpe censurar "el otorgamiento de los nombres de accidentes a nombres y expresiones, como hacen quienes afirman que *la naturaleza de una cosa es su definición*..." [68]. Pero no tiene nada de absurdo reconocer la tentación a hipostasiar definiciones; a tomar equivocadamente los conjuntos de características que consideramos conveniente considerar definitorias, como si tuviesen una suerte de realidad objetiva, como si fuesen las "esencias reales", las "esencias naturales" o las "realidades metafísicas" de las cosas. De igual modo —y aunque Hobbes vincula esto desmañadamente con su esquema teórico como caso de ilegítimo apareamiento del "nombre de un cuerpo" con el "nombre de un nombre"— señala como absurdo ciertos manejos dudosos del engañoso concepto de "infinito": "...ningún número puede ser infinito; sino que la palabra *número* es llamada un nombre indefinido cuando no hay en la mente ningún número determinado que responda a ella" [69]. Esta afirmación lo conduce a la solución de las paradojas de Zenón. Éstas, como es de suponer, son para él peculiarmente escandalosas, ya que ponen en duda la universalidad del movimiento: "...la fuerza del famoso argumento de Zenón contra el movimiento consiste en la proposición según la cual *todo lo que puede ser dividido en un número infinito de partes es también infinito*, proposición que... es falsa. Pues dividir en infinitas partes no es nada más que dividir en tantas partes como cualquiera desee" [70].

[68] *EW*, I. 34.
[69] *EW*, I, 59.
[70] *EW*, I, 63. Para un análisis moderno de estos temas, véase G. Ryle, *Dilemmas* (Cambridge, 1954), y M. Black, *Problems of Analysis* (Londres, 1954).

Probablemente se vea mejor el carácter y la originalidad de esta crítica en los repetidos ataques de Hobbes contra la doctrina específicamente católica romana de la transustanciación. Esta fue definida por el Concilio de Trento. Rechazando de plano toda representación meramente simbólica, el Concilio anatemizó a todo el que "diga que en el sagrado sacramento de la Eucaristía subsiste la substancia del pan y del vino... y niegue esa maravillosa y singular conversión de toda la substancia del pan en el cuerpo y toda la substancia del vino en la sangre, aunque se mantengan las apariencias del pan y del vino, conversión que la Iglesia Católica llama apropiadamente transubstanciación" [71].

Esta doctrina —sostiene Hobbes—, "construida sobre la vana filosofía de Aristóteles" y según la cual lo que no es en modo alguno distinguible del pan y del vino es realmente algo diferente, no es solamente innecesaria para la salvación y carente de todo respaldo en la Escritura, sino también carente de sentido, estrictamente hablando. Por consiguiente, ni siquiera puede aspirar que se la ubique en las categorías relativamente dignas de lo innecesario, lo infundado y hasta lo falso. Se considera que los brujos egipcios engañan a los espectadores mostrando cosas, cuando pretenden haber convertido sus bastones en serpientes y el agua en sangre... Pero, ¿qué pensaríamos de ellos si no apareciera nada semejante a una serpiente... nada semejante a la sangre ni a ninguna otra cosa, sino solamente agua...?" [72] "Y por lo tanto, si un hombre me hablara de un *cuadrángulo redondo* o de *accidentes del pan en el queso*... no diría que está equivocado, sino que sus palabras no tienen sentido, es decir, que son absurdas" [73].

[71] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg im Breisgau, 1953), 884.
[72] *Leviatán*, Cap. 44.
[73] *Idem*, Cap. 5.

LIBERTAD Y NECESIDAD

Las fuentes principales sobre este tema son los escritos de Hobbes en la controversia con Bramhall. Pero Hobbes ofrece lo esencial de su posición en unos pocos párrafos del *Leviatán*[74].

> *Libertad* significa, propiamente, ausencia de oposición. Entiendo por *oposición* los impedimentos externos al movimiento... Y según este significado genuino y generalmente admitido de la palabra, un hombre libre es aquel que, en las cosas que por su fuerza e ingenio es capaz de hacer, no encuentra trabas para hacer lo que quiere hacer. Pero cuando se aplican las palabras *libre* y *libertad* a algo que no sea un cuerpo, se abusa de ellas; pues lo que no está sujeto a movimiento tampoco está sujeto a impedimento...; del uso de la expresión *libre arbitrio* no puede inferirse libertad alguna de la voluntad, el deseo o la inclinación, sino la libertad del hombre... Libertad y necesidad son compatibles: como el agua, que no sólo tiene libertad sino también necesidad de descender por el canal, así también sucede en las acciones que los hombres realizan voluntariamente, las cuales, por proceder de su voluntad, proceden de la libertad y, sin embargo, también proceden de la necesidad, ya que todo acto de voluntad, todo deseo y toda inclinación humanos proceden de alguna causa, y ésta a su vez de otra causa, en una cadena continua cuyo primer eslabón está en la mano de Dios, la primera de todas las causas.

El énfasis en el movimiento y en lo mecánico, así como los recelos hacia los usos metafóricos o idiomáticos de las palabras, son característicos de Hobbes. Pero la tesis de que la libertad humana no es necesariamente incompatible con la total causalidad universal tuvo muchos defensores anteriores, por ejemplo, entre los Reformadores a quienes Hobbes cita[75]. Posteriormente, pasó

[74] *Idem*, Cap. 21.
[75] *EW*, V, 298-299.

a la corriente principal de la filosofía secular británica a través de Locke * y Hume.

Ni Bramhall ni Hobbes desean limitarse a esta primera cuestión de compatibilidad o incompatibilidad. Juntos pasan por los siguientes problemas: si el universo obedece, de hecho, a un determinismo total, y cuáles serían las consecuencias morales y teológicas de sus respectivas posiciones. Hobbes esgrime un argumento interesante en defensa del determinismo: "Tomemos como ejemplo el caso del tiempo. *Es necesario que mañana llueva o no llueva.* Por lo tanto, si no es necesario que llueva, es necesario que no llueva; de otro modo, no hay necesidad alguna de que sea verdadera la proposición *llovera o no llovera.*" [77] Se trata de una variante del antiguo problema de la batalla naval que Aristóteles examina en *De Interpretatione*, IX. Pero —hasta donde nosotros conocemos— ni Aristóteles ni ninguno —excepto Hobbes— de los muchos pensadores que se han aventurado en él ** han aceptado el argumento como una prueba válida del determinismo.

* Dada especialmente la renuencia de Locke a reconocer su considerable deuda con Hobbes, observemos esta cita: "Creo que la cuestión no es, propiamente, *si la voluntad es libre*, sino *si un hombre es libre*" [76].

[76] *Essay Concerning Human Understanding*, II. 21.21.

[77] *EW*, IV, 277; cf. I. 130-131.

** En años recientes, ha resurgido el interés por esta cuestión [78]. Quizá la simple atención a los errores básicos del argumento de Hobbes podría habernos ahorrado los intentos por "defender la libertad" contra este tipo de ataques en términos de una lógica trivalente y/o la idea de que las proposiciones contingentes acerca del futuro no pueden ser consideradas verdaderas ni falsas [79].

[78] Hay un adecuado conjunto de referencias en Richard Taylor, "The Problem of Future Contingencies", *Philosophical Review*, 1957. He publicado un examen más detallado de "Hobbes and the Sea Fight" en *Graduate Review of Philosophy* (Minneápolis, 1959).

[79] El artículo de R. C. Bradley "Must the Future be what it is going to be", publicado en *Mind*, 1959, contribuirá a poner fin a esta prolongada controversia.

Ciertamente, *mañana lloverá* o *mañana no lloverá* es necesariamente verdadera, por el principio del tercero excluido. Pero de esto no se sigue que, o bien *mañana lloverá* es necesariamente verdadera, o bien *mañana no lloverá* es necesariamente verdadera. La naturaleza del error, o los errores, de Hobbes, se hace aun más clara si examinamos otra variante que él menciona pero no desarrolla: "*Un hecho necesario* es aquel cuya producción no se puede impedir... la proposición *lo que será, será* es tan necesaria como la proposición *un hombre es un hombre.*" Ciertamente, como dice la canción, *Whatever will be, will be* ("todo lo que será, será"), pues, para todos los valores de *x*, de "*x* será" se sigue necesariamente que "*x* será". Pero esto es algo muy diferente de decir "todo lo que será (u ocurrirá), será (u ocurrirá) necesaria e inevitablemente". El primer error consiste en eliminar el adverbio "necesariamente" de su lugar adecuado como modificativo de "se sigue", para introducirlo subrepticiamente en una de las proposiciones cuyas relaciones lógicas están bajo examen: pues "*necesario, contingente* ... no son nombres de cosas, sino de proposiciones"[80]. El segundo error, pues, es interpretar este adverbio "necesariamente" como si se refiriera, no a una necesidad lógica, sino a una necesidad física: no como una cuestión de implicación, sino como una cuestión de lo que es, de hecho, contingentemente, inevitable. Por supuesto, Hobbes, debido en parte —pero solamente en parte— al hecho de haberse engañado con los argumentos falaces que acabamos de considerar, estaba obligado a asimilar la necesidad física a la necesidad lógica, aunque a veces, y ello no es de sorprender, pasa por alto las implicaciones de su ambiciosa empresa.

Al someter a examen las consecuencias de sus concepciones sobre este punto, Hobbes insiste en la distinción entre lo que son las consecuencias lógicas y la manera cómo las juzgaría el hombre idealmente racional, por

[80] *EW*, I, 60.

una parte, y lo que serían las consecuencias reales si sus ideas atrajeran la atención de hombres que no puedan ser considerados tan racionales, por la otra. Fue principalmente porque le preocupaban las posibles consecuencias en el segundo sentido por lo que nunca consintió en publicar su polémica con Bramhall hasta que Davys lo obligó a ello por su acto de piratería: "...nunca pensé que el daño que podría derivar de un discurso de esta naturaleza... pudiera dañar a un hombre racional, sino solamente a hombres que no pueden razonar en aquellos puntos que son de difícil meditación"[81].

A todos los argumentos de que su determinismo implicaba lógicamente que el elogio o el reproche, la recompensa o el castigo estarían fuera de lugar, "que consejos, artificios, armas, instrumentos, libros, estudio, medicinas, etcétera, serían superfluos", respondía siempre con alguna variante del siguiente tema simple: "Que haya una necesidad de que se realice una acción o de que se produzca un efecto no significa que no haya ningún requisito necesario como medio para que se produzca..."[82]

En cuanto a las implicaciones lógicas que tal concepción puede tener para la teología —y las cuestiones acerca de ellas y acerca de los fundamentos que brindan las Escrituras en apoyo de las diversas tesis ocupan una parte importante en el debate— Hobbes es igualmente tajante e intransigente. Bramhall se queja: "Esta idea de una necesidad absoluta destruye la verdad de Dios, haciéndole ordenar una cosa públicamente y exigir otra privadamente... Destruye la justicia de Dios, haciéndolo castigar a las criaturas por un acto suyo... haciéndolo el verdadero autor de todos los defectos y males que hay en el mundo"[83]. Sin inmutarse en absoluto, Hobbes insiste de manera incansable en enfrentar sin ninguna evasión las que considera consecuencias manifiestas de

[81] *EW*, V, 435.
[82] *EW*, IV, 256 y 255.
[83] *EW*, V, 202.

las doctrinas cristianas fundamentales. Cita reiteradamente afirmaciones de notoria dureza que destacan las implicaciones de la omnipotencia: "Así, pues, de quien quiere tiene misericordia; y a quien quiere endurecer. Tú, pues, me dirás: ¿Por qué entonces se queja aún? Pues, ¿quién resiste a su voluntad? Antes bien, oh hombre, ¿quién eres tú que replicas contra Dios? ¿Acaso el vaso labrado dirá al que lo labró: Por qué me has hecho así? ¿O será que el alfarero no tiene derecho sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra?" [84] Echa a un lado despreciativamente los esfuerzos escolásticos por demostrar que Dios puede ser la causa de algo sin ser la causa de "lo pecaminoso o irregular de ello". Pues afirma: "Distinciones como estas ofuscan mi entendimiento." Es como si alguien dijera que "un hombre hace un vestido largo y otro corto, y otro hombre distinto hace la diferencia que hay entre ellos" [85]. Al aceptar las consecuencias lógicas de la omnipotencia —en realidad, al insistir en ellas— afirma que la omnipotencia, como tal, es su propia justificación absoluta. Además, sostiene que es esta, en verdad, la doctrina contenida en las Escrituras. "Cuando Dios abrumó a Job, no lo acusó de ningún pecado, sino que justificó su decisión hablándole de su poder... '¿Tienes tú un brazo como el mío? ...¿Dónde estabas tú cuando yo creaba la tierra?'... El poder justifica irresistiblemente todas las acciones, real y propiamente, en quienquiera que se encuentre; menos poder no..." [86]

ANATOMÍA POLÍTICA

Las fuentes principales son, en orden cronológico, *Los elementos de la ley*, *De Cive* y el *Leviatán*. De estas obras, la primera puede ser considerada como un esbozo. La

[84] Romanos IX, 18-21.
[85] *EW*, IV, 250; cf. *Leviatán*, Cap. 46.
[86] *EW*, IV, 249-250.

segunda es la parte política de la trilogía definitiva de Hobbes sobre los elementos de filosofía. La tercera expone sus ideas políticas y contiene, en especial, un extenso tratamiento de las relaciones entre la religión y la política, junto con una doctrina de la naturaleza humana de la cual derivan esas ideas. Hobbes presenta su anatomía política como el fruto de un ejercicio de método. Se supone que este método ha sido modelado según el de sus amigos Harvey y Galileo [87], y Hobbes no tiene ningún escrúpulo en pretender que su obra es comparable a la de ellos. "Galileo... fue el primero que nos abrió la puerta de la filosofía universal", mientras que "la ciencia del cuerpo del hombre... fue descubierta por vez primera... por nuestro compatriota, el doctor Harvey". Pero la "filosofía civil" "no es más antigua... que mi libro *De Cive*" [88]. Explica el método en el Prefacio: "En lo concerniente a mi método... todo se comprende mejor por sus causas constitutivas. Pues así como en un reloj, o en otro aparato pequeño semejante, la materia, la figura y el movimiento de las ruedas no pueden ser bien conocidos si no se lo desarma y se lo contempla por partes, así también para realizar una indagación inquisitiva en los derechos de los estados y los deberes de los súbditos, es necesario (no diré tomarlos separadamente sino) considerarlos como si estuvieran disueltos..." [89]

Hobbes procede entonces a examinar cómo son los hombres y, sobre todo, cómo serían si se eliminaran todas las restricciones de la ley y la sociedad. A diferencia de los insectos sociales, los hombres no han nacido por naturaleza adaptados para vivir juntos armoniosamente: "Cómo y por qué motivo se reúnen los hombres se comprenderá mejor observando lo que hacen cuando se reúnen." [90] Los hombres encuentran todo género de oca-

[87] Véase J. H. Randall, "Scientific Method in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, 1940.
[88] *EW*, I, viii-ix.
[89] *EW*, II, xiv.
[90] *EW*, II, 3.

siones de conflicto, que son ajenas a esas otras criaturas. "Entre tantos peligros, pues, con los que se amenazan mutuamente todos los días los hombres, a causa de sus apetencias naturales, el cuidado de sí mismo está muy lejos de ser una cuestión que pueda ser considerada despreciativamente, pues no se tiene el poder ni el deseo de hacer otra cosa. Pues todo hombre desea lo que es bueno para él y huye de lo que lo perjudica, sobre todo del mayor de los males naturales, que es la muerte; lo cual hace por un impulso tan natural como el que mueve a una piedra hacia abajo."[91] O, como dice en el *Leviatán*: "el objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún bien para sí mismo"[92].

Sin el freno constante de las restricciones sociales, estas inquietas, pendencieras y ávidas criaturas estarían en perpetuo estado de guerra: "no puede negarse que el estado natural del hombre, antes de entrar en sociedad, era el de la guerra; y no era una guerra simple, sino una guerra de todos los hombres contra todos los hombres"[93]. En Hobbes, esta idea de un estado presocial de naturaleza es, principalmente, una ficción para ayudar el análisis, y no debe ser considerada, como en Locke[94], como una hipótesis histórica. Explica en el *Leviatán*: "Puede pensarse que nunca hubo una época y una situación de guerra como ésta; y yo creo, efectivamente, que nunca la hubo, en general, en todo el mundo." Luego, después de aludir a "los pueblos salvajes de muchas partes de América", insiste en el siguiente punto fundamental, que es hipotético: "Sin embargo, puede observarse qué tipo de vida habría allí donde no hubiera ningún poder común al cual temer pues el tipo de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, sue-

[91] *EW*, II, 8.
[92] Cap. 14.
[93] *EW*, II, 11.
[94] Comparar con el *Second Treatise on Civil Government*, Cap. VIII, especialmente las secciones 100 y sigs.

le degenerar en una guerra civil."[95] En esencia, el estado hobbesiano de naturaleza no es una cuestión relativa a lo que ha sucedido, de hecho, sino de lo que ocurriría si se eliminara el gobierno: es como la Primera Ley del Movimiento de la física, que no dice cómo se mueven los cuerpos, sino cómo se moverían si no hubiera fuerzas que actuaran sobre ellos. El propósito de Hobbes es, sin embargo, anatómico; es mostrar la función del Estado indicando lo que sucedería si no hubiera Estado. Otro punto importante es que su mal básico, y la fuente de todos los otros, es la inseguridad. Hobbes se debate por ponerlo de relieve en las frases que preceden inmediatamente a ese famoso y citado pasaje sobre las miserias del estado de naturaleza. Lo hace mediante un ensayo elemental en análisis conceptual: "Pues, así como la naturaleza del mal tiempo no reside en una o dos lluvias sino en una tendencia a llover durante muchos días, así también la naturaleza de la guerra no consiste en luchar realmente sino en la conocida predisposición a ello durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario... Todo lo que puede dar origen a un tiempo de guerra... lo mismo puede dar origen a un tiempo en el que los hombres vivan sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia inventiva puedan proporcionarles."[96]

En estas condiciones, los hombres viven o, más bien, vivirían solamente sujetos a la ley natural o ley de naturaleza. Estas eran expresiones consagradas, utilizadas tradicionalmente para aludir a algún conjunto de principios morales anteriores y quizá trascendentes a cualquier sistema de ley escrita o revelación ética. Hobbes brinda un concepto muy diferente: "Una *ley de naturaleza*... es un precepto o norma general, hallado por la razón, por el cual se prohíbe al hombre hacer lo que es destructivo para su vida o renunciar a los medios para conser-

[95] Cap. 13.
[96] *Idem.*

varla y omitir aquello que considera lo más conveniente para preservarla."[97] Ahora bien, si se toma esta definición juntamente con la descripción de la naturaleza humana dada antes, resulta claramente una simple cuestión de hecho la de que los hombres siempre obedecerán las leyes hobbesianas de la naturaleza, con que sólo tengan el ingenio necesario para discernirlas como tales, así como el autodominio para hacer lo que consideran bueno para ellos. Pues todo hombre, por un cierto impulso de naturaleza, evita sobre todo los mayores males naturales. Pero una ley de naturaleza les dice justamente que hagan esto, a la par que especifica alguna máxima general que es razonable seguir para asegurarle el objetivo. Así, mientras que la ley tradicional de naturaleza, según se creía, prescribía obligaciones categóricas, el sustituto de Hobbes pretende más bien describir hechos hipotéticos. Se trata de lo que los hombres harían y hacen, en la medida en que estiman que es bueno para ellos, y actúan en consonancia con esto. Por lo tanto, es, y pretende ser, muy semejante a la concepción de ley en la ciencia natural. Es revelador de la visión imaginativa y la audacia intelectual de Hobbes el que intentara introducir conceptos de la nueva ciencia en la psicología y la política, aun antes de que éstos consolidaran sus victorias recientes en la física y la anatomía.

La conjunción de su concepto de ley de naturaleza con sus conclusiones acerca de la psicología humana tuvo otra consecuencia importante. Hoy en día es un lugar común el que el descubrimiento de una ley científica siempre plantea las cuestiones lógicamente adicionales relativas a cómo aplicar el conocimiento así compendiado, si es que se lo puede aplicar: si por derecho propio, por conveniencia o, idealmente, por ambas razones. Pero, en la concepción de Hobbes, estas cuestiones han sido resueltas de antemano. Pues una ley de naturaleza, en el sentido que él asigna a la expresión, es una máxima que

[97] Cap. 14.

incluye la especificación de los medios efectivos para llegar a cierto fin *. Es también una cuestión de hecho, una ley natural en el sentido científico, que este fin sea precisamente lo que es caro a todos los hombres. Así, Hobbes pudo pensar que estaba esbozando una nueva ciencia de la sociedad y, al mismo tiempo, suministrando un conocimiento que, una vez apreciado como tal, sólo podía ser aplicado para bien. "Esos errores... incompatibles con la tranquilidad pública se han deslizado en los espíritus de hombres ignorantes, en parte desde el púlpito, en parte por obra de los discursos diarios de los hombres, que, gracias a sus escasas ocupaciones, gozan del ocio necesario para estudiar; y penetran en las mentes de esos hombres por los maestros de su juventud, en las escuelas públicas." [98] En la "Conclusión" del *Leviatán*, escribe de su propia doctrina: "Por lo tanto, creo que se la puede publicar con provecho y se la puede enseñar adecuadamente en las universidades..." **. Posteriormente, en *De Corpore* insiste: "La causa de la guerra no es que los hombres tengan propensión a ella; pues la voluntad sólo tiene por objeto el bien, o al menos lo que parece ser el bien. Ni es que los hombres no sepan que los efectos de la guerra sean malos... La causa... es que los hombres no conocen las causas de la guerra ni de la paz, pues hay pocos en el mundo... que hayan aprendido suficientemente las reglas de la vida civil." [101]

* Así, es interesante comparar, como sugirió A. E. Taylor, las *leyes de la naturaleza* de Hobbes con los *imperativos categóricos* de Kant.

[98] *EW*, II, 172.

** Compárese esta frase con sugerencias similares intercaladas por Platón en la *República* [99]. Éste brindaba en sus formas o ideas una síntesis muy diferente de hechos y valores, y sostenía que sólo el conocimiento de aquéllas podía asegurar el bienestar del Estado. Hobbes mismo compara favorablemente el *Leviatán* con la *República* [100].

[99] 496.

[100] Al final del Cap. 31.

[101] *EW*, I, 8.

Después de esbozar los fundamentos de la psicología, de explicar el estado de naturaleza e introducir su peculiar concepto de ley de naturaleza, Hobbes especifica el contenido de algunas de estas leyes. La primera y fundamental de ellas, la ley de la autoconservación, es "que todo hombre debe buscar la paz, en la medida en que tenga esperanza de lograrla, y, cuando no puede lograrla, debe tratar de buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra" [102]. De la cual "se deriva esta segunda ley: que un hombre puede acceder, cuando otros también acceden (en la medida en que se lo considere necesario para la paz y la defensa de sí mismo), en renunciar a este derecho a todas las cosas y a contentarse con tanta libertad, frente a los demás hombres, como les sea concedido a éstos con respecto a él mismo". Antes, en el mismo capítulo, define el "derecho de naturaleza" como la "libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera"; y la libertad, simplemente, como "la ausencia de impedimentos externos". El poder o, con menos colorido, la ausencia de todo impedimento físico externo, es el derecho, por definición.

¿Cómo saldrán de un estado de naturaleza tales criaturas gobernadas solamente por estas leyes y otras similares, que derivan en última instancia de la primera? "Si se hace un pacto que ninguna de las partes cumple en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza... es nulo", pues "quien lo cumple primero se entrega a su enemigo, contrariamente al derecho, que nunca debe abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia". Así, se requiere un poder que garantice la reciprocidad: pues "si hubiera un poder común por sobre ambos, con derecho y fuerza para obligar al cumplimiento, no será nulo" [103].

La única manera de establecer ese poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de extranjeros y a unos de

102 *Leviatán*, Cap. 14.
103 *Idem*.

> los daños que puedan provocarles otros, asegurándoles... que pueden nutrirse y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fuerza a un hombre o asamblea de hombres... que represente a su persona; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa a su persona... Esta es la generación del gran Leviatán o, más bien, para hablar con mayor reverencia, de ese Dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa... Y el titular de esta persona es llamado *soberano* y de él se dice que tiene *poder soberano*; y toda otra persona es *súbdito suyo* [104].

Ahora bien, al llegar a esta etapa en la construcción de su teoría, lo que quizás esperemos que haga Hobbes es: primero, introducir la noción de *contrato social* constitutivo, dándole un status lógico comparable al de su estado de naturaleza; y luego, afirmar que se establece el soberano por un contrato social, a la par que el contrato es convalidado por el poder que apoya al soberano. Pero lo que hace realmente Hobbes es más complicado. Distingue primero los "Estados por institución" de los "Estados por adquisición". Los primeros son los "instituidos cuando una multitud de hombres convienen" en conferir poder soberano a un hombre o asamblea de hombres. (Hobbes, dicho sea de paso, toma la precaución de escribir siempre "hombre o asamblea de hombres" en todos los contextos semejantes, pues consideraba que su intensa preferencia personal por la monarquía absoluta no tenía el mismo carácter que su ciencia política.) Con éstos, procede como se esperaba: "De esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquél o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por consentimiento del pueblo reunido." [105] Aunque en este caso nunca es tan explícito como en el del estado de naturaleza, todo el curso de la argumentación pone en claro que, aquí, la derivación en cuestión no es histórica

[104] *Idem*, Cap. 17.
[105] *Idem*, Cap. 18.

sino lógica. Así, insiste en que el soberano debe tener ciertos poderes: "porque el fin de esta institución es la paz y la defensa de todos ellos, y quien tiene derechos sobre el fin tiene derechos sobre los medios" [106]; y no porque sean poderes detallados en algún contrato. El otro tipo de Estado es aquel "en el cual el poder soberano ha sido adquirido por la fuerza". Sin embargo, también aquí hay un pacto, no entre los súbditos, sino entre el soberano y el súbdito *. Entra en vigor "cuando el vencedor le confía su libertad corporal" [108].

Los poderes del soberano son los necesarios para el cumplimiento de su función. Él debe juzgar qué es lo que se necesita "para el mantenimiento de la paz y la seguridad mediante la prevención de la discordia interna y la hostilidad externa". Debe juzgar "cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz; y, en consecuencia, en cuáles ocasiones, en qué medida y en cuáles hombres es necesario confiar... al hablar a las multitudes, y quién examinará las doctrinas de todos los libros antes de que se publiquen". Debe tener el poder sin restricciones para establecer la ley. Debe fiscalizar la judicatura. Debe tener "el derecho de hacer la guerra y establecer la paz con otras naciones... y de recaudar dinero de los súbditos para costear los gastos". Debe tener el monopolio de la fuerza armada. Debe tener el poder de conferir honores y hasta el de recompensar y castigar, aunque "no haya ninguna ley según juzgue qué es lo más conveniente para estimular a los hombres a servir al Estado". Y concluye:

[106] *Idem*.

* Se dice a menudo que el soberano de Hobbes nunca es parte en el contrato. Esto no es así: "considerando que la soberanía por institución se establece por pacto de cada uno con cada uno, y la soberanía por adquisición por pactos del vencido con el vencedor" [107].

[107] *Idem*, Cap. 21. Debo esta observación a J. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957).

[108] *Leviatán*, Cap. 20.

> Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir cuáles son los hombres o asamblea de hombres en los cuales está colocado y reside el poder soberano. Estos derechos son incomunicables e inseparables. El poder de acuñar moneda, de disponer del patrimonio y de las personas de los herederos infantes, de tener opción de compra en los mercados y todas las demás prerrogativas estatutarias pueden ser transferidas por el soberano y, sin embargo, conservar el poder de proteger a sus súbditos. Pero si transfiere la *militia* (= control de las fuerzas armadas), será en vano que conserve la judicatura porque no podrá poner en práctica las leyes; o si se desprende del poder de acuñar moneda, la *militia* será inútil; o si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus.

Esta descripción de la soberanía se encuentra en el Capítulo 18 del *Leviatán*, "Del Estado"; es el segundo capítulo de la Parte II. El resto de esta Parte es un desarrollo de estas ideas políticas básicas. La Parte I, "Del hombre", establece sus cimientos psicológicos y expone el esquema teórico. Es habitual ignorar el resto del *Leviatán*: la Parte III, "Del Estado Cristiano", y la Parte IV, "Del reino de las tinieblas". Esto es un error, pues constituyen en conjunto casi la mitad de todo el libro. Aun cuando llegáramos a la conclusión de que carecen de valor, deberíamos preguntarnos por qué Hobbes cometió la equivocación de incluirlas en la obra. En realidad, están lejos de carecer de valor. Por ejemplo, la Parte III señala una época en la historia de la crítica bíblica, y también, en ella, por primera vez se exponen completa e inequívocamente en una obra impresa los elementos de juicio internos dirigidos a refutar la autoridad mosaica del Pentateuco [109]. Pero lo que nos interesa ahora es su propósito político. En la epístola-dedicatoria, Hobbes se excusa por las "citas de las Sagradas Escrituras, utilizadas por mí con propósitos diferentes de aquellos con

[109] Véase Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (Copenhague, 1948).

los que suelen utilizarlas otros". Explica: "Lo he hecho... en atención al tema, por necesidad; ellas son como los bastiones del enemigo, desde los cuales impugnan el poder civil." Así, en la Parte III, desarrolla su crítica bíblica para demostrar que Dios, en la revelación, endosa su concepto del gobierno de las doctrinas por el soberano, mientras que en la Parte IV ataca a la Iglesia de Roma principalmente como enemiga de este erastianismo. La importancia de todo esto se hace obvia si recordamos el contexto histórico. El autor del *Leviatán* vivió durante la guerra de los Treinta Años y la Gran Revolución inglesa. Creció en el reinado de Isabel I, cuya paz fue amenazada continuamente, tanto en el interior como en el exterior, por los acicates del Vaticano y las intrigas católicas [110].

Pero volvamos a la teoría fundamental. Sin duda, en estas redefiniciones intencionales y deducciones sistemáticas se ha dejado de lado una parte vital del mecanismo. *¿Quis custodiet ipsos custodes?* ¿Quién o, más bien, qué interés mantendrá al soberano dedicado al bienestar de sus súbditos? En términos de Hobbes: el soberano por institución no es parte en el contrato [111]; y aunque el soberano por adquisición lo es, esto, aparentemente, no establece ninguna diferencia [112]. Esto plantea la radical dificultad de saber si estaría realmente de acuerdo con las leyes hobbesianas de la naturaleza escapar del estado de naturaleza en estos términos. Como decía Locke, al elegir agudamente la arbitrariedad como la característica más detestable de las inconveniencias de tal estado: "Se halla en una condición mucho peor quien está expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene a sus órdenes cien mil hombres, que quien se halla expuesto al poder arbitrario de cien mil hombres aislados..." [113]. Por su-

110 Véase, por ejemplo, H. R. Trevor-Roper, *op. cit.*, Caps. XIII-XVII.
111 *Leviatán*, Cap. 18.
112 *Idem*, Cap. 20.
113 *Op. cit.*, Cap. XI, 137.

puesto, hasta el soberano está sujeto a la ley de naturaleza; y, en última instancia, sin duda alguna, también al juicio de Dios. Pero, como ya lo ha dicho Hobbes al considerar el estado de naturaleza, esta ley es inadecuada para refrenar directamente las turbulentas pasiones de los hombres. Aun en teoría, el *Leviatán* escapa de su Frankenstein.

Sin embargo, supongamos que admitimos que esto constituye una falla fatal en el sistema, tal como se lo ha presentado realmente, lo cual no es en modo alguno así. La importancia de la empresa no reside en lo que se ha logrado, sino en lo que se ha intentado. Hobbes apreciaba los grandes y fértiles logros intelectuales de su tiempo: tomó como maestros, no a Bacon y Descartes, sino a Harvey y Galileo. De Tucídides había aprendido que el estudio imparcial de la historia podía suministrar una experiencia que guiara los cálculos de un político prudente. De los *Discursos sobre los diez primeros libros de Tito Livio* y de *El príncipe* quizá podía haber aprendido cómo esa experiencia podía cristalizar en máximas sobre el arte de conducir el Estado *. Pero lo que Tucídides y aun Maquiavelo podían ofrecerle era sólo prudencia, no ciencia. Y lo que Hobbes trataba de hacer era ciencia, modelada según la obra de Harvey y Galileo. La prudencia "es una anticipación del futuro hecha sobre la base de la experiencia pasada", y "basarse solamente en la experiencia" es necesariamente inseguro. Pero la ciencia, en su concepción, inspirada en el paradigma de la geometría, es demostrativa e hipotética [114]. La visión hobbesiana consistía en una política basada en una psicología, a la par que concebía a ambas como suministrando el mismo tipo de explicación de las cosas que el de las ciencias naturales, la física y la anatomía. Por supuesto, Hobbes fracasó. No podía triunfar. Su con-

* No conozco ninguna prueba de que Hobbes hubiera leído a Maquiavelo directamente. Pero, al menos, no puede haber evitado un contacto indirecto bastante considerable con él.

114 *Leviatán*, Cap. 9.

tribución reside precisamente en su visión, en su inspiración y en su desafío. Si es posible, nunca lo sabremos a menos que la ensayemos. Si es imposible, nunca sabremos que lo es y por qué lo es como no sea aceptando el desafío y descubriendo en cuáles aspectos cruciales, precisamente, difiere el objeto de estudio de la psicología y la política del de las ciencias naturales. Ni la inspiración ni el desafío de su audaz visión se han agotado todavía.

Para realizar este programa Hobbes dio nuevos valores a viejos términos como "contrato social" y "ley de naturaleza". Elaboró incansablemente sus consecuencias y las aceptó sin inmutarse. El contrato sólo adquiere validez por el poder presente del soberano. De modo que si se destruye ese poder o si se logra usurparlo, "ya no hay protección de los súbditos en su lealtad... y cada hombre queda en libertad de protegerse a sí mismo siguiendo los cursos de acción que su propia discreción pueda sugerirle" [115]. Y análogamente: "Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro ya no es súbdito." [116] Fue contra estas consecuencias que escribió en el exilio el leal Clarendon, quien dedicó a su rey el brillante ataque contemporáneo al *Leviatán* [117].

Sin embargo, este total rechazo de todo sentimiento y de todo vínculo pasado, esta búsqueda abstracta y geometrizante de las implicaciones, sean cuales fueren, tiene otro aspecto menos duro y más humano. Por ejemplo, un precepto de la ley natural de Hobbes es "que en la venganza y los castigos no debemos contemplar el mal pasado sino el bien futuro", a continuación de lo cual hace la siguiente glosa: "es decir, no es legítimo infligir castigo con otra finalidad que la corrección del ofensor o para que otros puedan ser mejores, advertidos por el

[115] *Idem*, Cap. 29.

[116] *Idem*, Cap. 21.

[117] *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes' Entitled Leviathan* (Londres, 1674). Sobre esta y otras críticas contemporáneas, véase John Bowle, *Hobbes and His Critics* (Londres, 1951).

castigo", y "que la venganza, pues, que no mira hacia el futuro procede por una gloria vana y, por ende, carece de razón" [118]. El castigo debe ser para reformar y para disuadir, nunca para retribuir solamente *.

Esta doctrina ilustrada y dirigida hacia el futuro halla un obstáculo teológico. ¿Qué justificación puede haber para los interminables castigos del Infierno? Hobbes no se arredra. Quizá sea físicamente timorato, pero intelectualmente nunca se acobarda. "Algunos resuelven esta objeción respondiendo que Dios, a quien no restringe ninguna ley, refiere todo a su gloria... Es más correcto responder que la institución del castigo eterno se debió al pecado y sólo tuvo en cuenta la necesidad de que los hombres aprendieran a temer el pecado en el futuro." [119] Esta sugerencia hace infinitesimalmente poco por reducir el escándalo moral del terror divino, a la par que es un insulto al ingenio de la divina omnipotencia. El presunto objetivo de apartar del mal podía lograrse mucho más eficazmente, y con penalidades solamente finitas, si se hubiera hecho a éstas más evidentes, inmediatas y obviamente ineludibles.

En la época en que escribió el *Leviatán* Hobbes había llegado a un pensamiento todavía más radical. Aunque dispuesto siempre a insistir en que "el poder de Dios solamente, sin otra ayuda, es justificación suficiente de toda acción suya" [120], Hobbes se siente intranquilo. "Parecía duro decir que Dios, quien es el padre de las misericordias, que hace en el cielo y en la tierra todo lo que quiere, que tiene a su disposición los corazones de todos los hombres, que induce a éstos a obrar y querer y sin cuyo libre don un hombre no tiene inclinación hacia el

[118] *EW*, II, 37; cf. *Leviatán*, Cap. 15.

* Excepto, por supuesto, en el sentido artificial, aunque importante, de "retribución", en el cual todo castigo supone una retribución, en tanto se supone serlo de transgresores —para que sea realmente un castigo— y sobre la base de que han cometido faltas.

[119] *EW*, II, 55-56.

[120] *EW*, IV, 249; cf. *EW*, II, 206-208 y *Leviatán*, Cap. 31.

bien ni arrepentimiento del mal, castiga las transgresiones humanas sin límite alguno de tiempo y con los extremos de torturas que los hombres pueden imaginar, y más aún" [121]. Por eso examina los textos correspondientes, observa lo extraño de que la "muerte eterna" sea considerada comúnmente como lo opuesto a la "vida eterna", pero se la "interprete como *vida eterna en los tormentos*", para concluir finalmente que, si bien las Escrituras Cristianas insisten en que el infierno es eterno, sugieren que las miserias de cada víctima humana terminan, por último, en "la segunda muerte" [122].

Otro producto del mismo enfoque es el igualitarismo de Hobbes. "La desigualdad que existe actualmente ha sido introducida por las leyes civiles. Sé que Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, supuso como fundamento de su doctrina que algunos hombres son por naturaleza más aptos para mandar (a saber, los más sabios, entre los cuales se cuenta él mismo por su filosofía), otros para servir (aludiendo a quienes tienen cuerpos robustos, pero no eran filósofos como él)." [123] Pero, Hobbes, para fundamentar su doctrina necesita algo más. Los átomos humanos de su sociedad mecánica deben diferir mucho en posición, solamente, pero nunca en calidad. No se trataba de la protesta romántica del Levantamiento de los Campesinos:

Cuando Adán labraba y Eva hilaba,
¿quién era entonces el caballero?

Ni se trataba de la apasionada exigencia moral del nivelador Coronel Rainboro: "Creo que el hombre más pobre de Inglaterra tiene tanto derecho a vivir su vida como el más rico." * Sólo era una enunciación de lo que

121 *Leviatán*, Cap. 44.
122 *Idem*, cf. *EW*, IV, 357-358.
123 *Leviatán*, Cap. 15.
* En octubre 25 de 1647, en los debates de Putney entre los representantes del llano del Nuevo Ejército Modelo revolucionario y su *Gran Consejo* de Oficiales.

Hobbes consideraba como hechos. Los hombres son suficientemente iguales. "Pues en lo que respecta a la fuerza del cuerpo, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte; o bien por maquinación secreta, o bien confederándose con otros que están en el mismo peligro que él." [124] En cuanto al espíritu, toma una maliciosa observación de Descartes [125], y arguye que todos los hombres son igualmente sabios: "Pues, por lo común, no hay un signo más claro de la igual distribución de una cosa que el hecho de que cada hombre se contente con su parte." [126]

Así como no tiene cabida para el sentimiento, el análisis científico del Estado tampoco puede tolerar reservas para el misterio. Había lugar aquí para la tendencia reductiva y depreciativa nacida del materialismo metafísico. Así, como hemos visto, se rebaja el valor a una cuestión de deseo: "Pues estas palabras, *bien*, *mal* y *despreciable* siempre se usan en relación con la persona que las utiliza; pues no hay nada simple y absolutamente así, ni ninguna regla común del bien y del mal que pueda derivar de la naturaleza de los objetos mismos." [127] En el estado de naturaleza, las reacciones indicadas son simplemente las de los individuos que utilizan el término. En un Estado es diferente. Pues "corresponde al mismo poder principal elaborar reglas comunes para todos los hombres... por las cuales cada hombre pueda saber qué puede ser llamado suyo, qué de otro, qué es lo justo, qué es lo injusto, qué es lo honesto, qué es lo deshonesto, qué es lo bueno y qué es lo malo." [128]

Pareciera que Hobbes afirma de los términos valorativos que se los define ahora por las prescripciones del soberano y en función de ellas. Quizá no quiso ir realmente tan lejos, pero también insistió en dos tesis favo-

[124] *Leviatán*, Cap. 13: cf. *EW*, II, 6-7.
[125] *Discourse on Method*, Parte I.
[126] *Leviatán*, Cap. 13.
[127] *Idem*, Cap. 6.
[128] *EW*, II, 77; cf. *Leviatán*, Cap. 18.

ritas: que todo derecho de propiedad deriva y depende de la decisión arbitraria del soberano, por lo cual éste goza a discreción del derecho de requisición[129]; y que el soberano nunca puede ser acusado, propiamente, de injusticia hacia un súbdito, porque todo súbdito es "por esta institución, autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido"[130], y *Volenti non fit iniuria*: no se hace ningún daño a quien consiente en él. Pero, sean todas las palabras valorativas las que deben definirse totalmente en términos de la voluntad del soberano, sean solamente algunas de ellas, Hobbes aclara muy bien que todas derivan su significación de alguna relación terrenal con agentes particulares. No deben contener ninguna referencia a un mundo etéreo de valores.

Igualmente, Hobbes rechaza toda mistificación con respecto a grupos. Las afirmaciones acerca de los hechos de entes colectivos deben ser reducibles a afirmaciones acerca de las actividades reales o posibles de individuos: en la jerga moderna, todos los grupos deben ser considerados como construcciones lógicas hechas a partir de sus miembros. Así, en una extensa nota del *De Cive* distingue cuidadosamente dos sentidos de "multitud", y explica cómo una multitud puede convertirse en una persona política: "Una multitud no puede prometer, hacer contratos, exigir derechos, trasmitir derechos, actuar, tener, poseer, etc., a menos que lo haga separadamente cada hombre de la multitud... Por lo cual una multitud no es una persona natural. Pero si la misma multitud conviene en que la voluntad de un hombre o las voluntades concordantes de la mayoría de ellos será considerada como la voluntad de todos, entonces se convierte en una persona."[131]

Podrían decirse muchas otras cosas importantes acerca de este riquísimo aspecto del pensamiento de Hobbes. Pero debemos limitarnos a dos observaciones finales.

129 *Leviatán*, Cap. 24.
130 *Idem*, Cap. 18.
131 *EW*, II, 72; cf. *Leviatán*, Cap. 16.

Primero, el egoísmo total de la psicología fue un motivo de escándalo *. Esta no es una característica necesaria de toda psicología verdaderamente científica, como creyeron equivocadamente Hobbes y otros. Ciertamente, toda acción, para ser tal, debe en cierto sentido ser el resultado de los deseos de la gente. Pero de esta verdad necesaria no se desprende en modo alguno que, de hecho, todas las acciones sean puramente egoístas, que "el fin de los actos voluntarios de todo hombre sea algún bien para sí mismo". Existe la tentación a sostener *a priori* que ninguna acción puede ser desinteresada (en un nuevo sentido *ad hoc* en el cual la acción desinteresada sea imposible lógicamente), para luego interpretar de manera equivocada esta tautología peligrosamente enfatizada, convirtiéndola en la atroz falsedad empírica de que no hay acciones desinteresadas (en el viejo sentido, más estrecho, de "desinteresadas").

Así, se arguye, ninguna acción puede ser inmotivada. Pues no se la puede llamar una acción si no es voluntaria, si el agente no quiere ejecutarla, en algún sentido (que no es el usual). Así, el agente debe tener cierto interés en hacerla, cierta preocupación por hacerla; y por ende, no puede ser enteramente desinteresada (otra vez, en un nuevo sentido hecho a medida). Pero todo esto no demuestra en lo mínimo que no pueda haber acciones desinteresadas (en el sentido ordinario, más estrecho). De la premisa según la cual si tengo una amabilidad voluntaria, debo querer —al menos en este nuevo sentido— tenerla, no se desprende en modo alguno que este acto de amabilidad no puede ser desinteresado, en el viejo sentido. Puedo muy bien haberla hecho sin ninguna razón egoísta ulterior, como ganar votos o conquistar aplausos, o siquiera evitar la condenación y lograr la visión beatífica. Del hecho de que un agente debe querer

* Que en el siglo siguiente halló en el obispo Butler a su crítico más perspicaz[132].

[132] Véase los *Fifteen Sermons*, especialmente 1 y 5.

(nuevo sentido) hacer lo que hace, para que esto sea una acción, no se infiere en modo alguno que no podamos hacer nunca lo que no queremos (viejo sentido) hacer. Que de hecho podemos, lo comprueba en todo momento cualquiera que haga algo que no quiere hacer porque comprende que debe hacerlo.

El argumento se hace aun más engañoso, pero no mejora, si se vincula su base *a priori* con algún material empírico que demuestre que muchas acciones aparentemente desinteresadas en realidad no lo son. Debemos insistir en que para demostrar que los hombres, de hecho, nunca actúan desinteresadamente, es necesario aportar elementos de juicio empíricos apropiados y suficientes. Una conclusión empírica contingente no puede derivar *a priori* de premisas *a priori*, ni siquiera con la ayuda de unas pocas ilustraciones empíricas desilusionantes.

Segundo, por el hecho de que Hobbes fuera realista no debemos pasar por alto el carácter esencialmente radical de su pensamiento político. Su preocupación por las funciones efectivas presentes, más que por los presuntos orígenes históricos; su impaciencia frente a todo misterio, toda mistificación y todo sentimiento vuelto hacia el pasado; su insistencia en que toda propiedad y toda ley dependen absolutamente del poder soberano; su afirmación de que el Estado debe justificarse como instrumento de sus súbditos: todo ello explica las simpatías hacia Hobbes de utilitaristas como Bentham, Austin, Grote y Molesworth. Hasta hacen inteligible la afirmación de que Marx consideraba a Hobbes como "el padre de todos nosotros" *.

* Los críticos de Hobbes y de Marx podrían llevar la analogía un poco más adelante, sugiriendo que ambos tendían a exagerar características de sus propias épocas generalizándolas universalmente.

RELIGIÓN

Hobbes ha sido llamado "un completo ateo" [133], tanto con simpatía como en son de reproche. Por supuesto, él siempre repudió calurosamente esta descripción [134]. Sin embargo, algunas de sus doctrinas, y quizá más aún la manera como las expresó, dan fundamento a la especulación. Ciertamente, nunca parece haber ido de buena gana mucho más allá de ese unitarianismo que ha sido definido como "creer en un Dios, a lo sumo". Esta es, principalmente, una cuestión biográfica, con respecto a la cual los elementos de juicio disponibles son, y probablemente seguirán siéndolo, insuficientes para hallar una respuesta definida. Es también, secundariamente, una evasiva cuestión de otro tipo. Supongamos que podemos dirimir la cuestión biográfica concerniente a cuáles de sus afirmaciones en este ámbito Hobbes sostenía sinceramente y cuáles de las corrosivas implicaciones de las mismas él mismo estimó, y cuándo lo hizo. Con todo, quizás estaría lejos de ser obvio que las restantes convicciones acotadas y restringidas realmente bastaran para ser consideradas como una genuina creencia en Dios. Podemos decir con confianza, sin embargo, que Hobbes compartía con Hume el considerable interés de éste en la filosofía y la historia natural de la religión. Pero en Hobbes, este interés parece haber estado subordinado siempre a una preocupación predominante por la paz civil.

Ya hemos aludido a sus tajantes observaciones sobre la transustanciación, el presunto milagro de la Misa, y a su breve y drástica solución del Problema del Mal *. También hemos llamado la atención sobre los intentos de

[133] H. R. Trevor-Roper, *op. cit.*, pág. 235.

[134] P. ej., *EW*, II, 198n.

* Es instructivo, aunque nauseabundo para el humanista secular, seguir las variaciones a las cuales se ve forzado el sutil Leibniz para tratar de eludir esta brutal solución del nudo gordiano.

crítica bíblica que hay en el *Leviatán*[135]. Diecinueve años más tarde, en el *Tractatus Theologico-Politicus*, Spinoza partió del punto al que había llegado Hobbes. Spinoza era aun más emancipado. Además, estaba saturado de la lengua hebrea. También hemos visto la disposición de Hobbes a sondear las consecuencias teológicas de su empirismo radical. Este sondeo desembocó en la característica doctrina según la cual, "en los atributos que asignamos a Dios, no debemos considerar la significación de la verdad filosófica, sino la significación de la intención piadosa, para rendirle los mayores honores que podemos"[136]. Hobbes, por ende, no tiene paciencia con los intentos por determinar los atributos de Dios mediante la razón natural: "es pretender comprender lo incomprensible"[137]. Pues si tomamos en serio lo que los teólogos teístas dicen acerca de su Dios, ¿cómo podría alguien estar en condiciones de hacer alguna afirmación positiva acerca de tal ser?

En *De Cive*, Hobbes considera "la manera de adorar a Dios que nos asigna la razón natural... primero, es evidente que se le debe atribuir la existencia; pues no puede haber voluntad de honrar a quien creemos que no tiene ser". Luego afirma que "en los atributos que significan grandeza o poder, los que significan alguna cosa finita o limitada no son en modo alguno signos de un espíritu reverente. Pues no honramos dignamente a Dios si le

---

En la *Teodicea*, trata de "desterrar de los hombres las falsas ideas que representan a Dios como un príncipe absoluto que utiliza un poder despótico, inhabilitado para ser amado e indigno de serlo", aunque insiste al mismo tiempo en que "la obra más digna de la sabiduría de Dios incluye, entre otras cosas, el pecado de todos los hombres y la condenación eterna de la mayoría de ellos". Leibniz expresa frecuentemente un respeto escandalizado por Hobbes. Pero, por supuesto, como lo aclara el mismo Leibniz, el atajo de Hobbes ya había sido anticipado antes que él por muchos teólogos de mente sólida y clara, y servidores de la eternidad.

135 Edición de A. Farrer (Londres, 1951), págs. 127 y 273.

136 *Leviatán*, Cap. 31.

137 *Idem*, Cap. 46.

atribuimos menos poder y grandeza que los que podemos atribuirle". Así, sólo debemos conferirle atributos infinitos: "Pero de esto no se desprende que tengamos concepción alguna de una cosa infinita. Pues cuando decimos que una cosa es infinita no significamos realmente nada, como no sea la impotencia de nuestra propia mente..." Luego aplica esta idea en detalle: "Por lo tanto, cuando atribuimos una voluntad a Dios, no se la debe concebir como similar a la nuestra, que es llamada un deseo racional (pues si Dios desea, quiere, lo cual, dicho por un hombre, es una injuria); pero debemos suponer alguna semejanza que no podemos concebir."[138]

Frente a este intento por desentrañar la idea de la voluntad de Dios, es difícil seguir a quienes consideran que las disquisiciones de Hobbes sobre las leyes de la naturaleza como mandamientos de Dios son expresión de un elemento componente de su sistema político y metafísico[139]. Su teología natural parece tan vacía de contenido fáctico como podía serlo, fuera de un explícito ateísmo. Sin embargo, si consideramos las cuestiones biográficas y otras asociadas con ellas, debemos recordar que tanto los exponentes tradicionalistas de la *vía negativa* como los teólogos protestantes contemporáneos de moda a veces han dicho cosas muy similares, a pesar de lo cual han mantenido buenas relaciones con sus iglesias. Sin embargo, el tono de voz quizás es algo diferente.

Ni siquiera apelar a la revelación puede brindar alguna ayuda en el problema que Hobbes menciona aquí. La revelación es, a lo sumo, una manera de aprender cierta verdad, mientras que este es un problema de comprensión. Es lógicamente anterior a toda cuestión acerca de cómo llegar a saber que es verdadero aquello que se comprende. Al escribir sobre otro tema menos impor-

138 *EW*, II, 213-215.

139 El más reciente es J. H. Warrender, *op. cit.* Compárese con la reseña crítica de ésta en el *Australasian Journal of Philosophy*, 1958.

tante, un tema que no plantea estas dificultades peculiares, piensa él, Hobbes hasta se muestra irrespetuoso en lo concerniente a la revelación: "no hay ningún conocimiento natural de la condición del hombre después de la muerte", y la revelación (aunque no usa esta palabra aquí) es "solamente una creencia basada en las afirmaciones de otros hombres que dicen conocer por medios sobrenaturales, o que conocen a aquellos que conocen a otros que conocen por medios sobrenaturales..." [140]. Pero todas sus audaces especulaciones y sus vívidas y osadas afirmaciones están subordinadas explícitamente al arbitrio del soberano. Sostiene que "sucede con los misterios de nuestra religión como con las píldoras para los enfermos, que cuando se las traga enteras tienen la virtud de curar, pero cuando se mastican tenemos que arrojarlas en su mayor parte, sin que produzcan su efecto" [141]. Sin embargo, siempre erastiano, insiste en que no afirma nada. Él, simplemente, está "esperando el fin de la disputa de la espada, todavía no decidida entre mis compatriotas, concerniente a la autoridad por la cual deben ser aprobadas o rechazadas toda suerte de doctrinas, y cuyas órdenes... deben ser obedecidas por todos los hombres que buscan protección. Pues los puntos de doctrina concernientes al reino de Dios tienen una influencia tan grande sobre el reino del hombre que no deben ser determinados sino por quienes, bajo Dios, tienen el poder soberano" [142].

140 *Leviatán*, Cap. 15.
141 *Idem*, Cap. 32.
142 *Idem*, Cap. 38.

BIBLIOGRAFÍA

Las ediciones originales de las obras de Hobbes han sido detalladas en la primera sección de este capítulo.

Textos

The English works of Thomas Hobbes, comp. por Sir William Molesworth (11 vols., Londres, 1839; reimpresión de Oxford, 1961).

The Latin Works of Thomas Hobbes (Opera Latina), comp. por Sir William Molesworth (5 vols., Londres, 1845; reimpresión de Oxford, 1961).

Leviathan, edición preparada por Michael Oakeshott (Oxford, 1947). Es la mejor obra de Hobbes que se puede recomendar; su lectura es un deleite.

Body, Man and Citizen, comp. e introducción de R. Peters (Nueva York, 1962). Son escritos que reflejan la interconexión de la física, la fisiología y la política. Contiene selecciones de *De Corpore*, *Of Liberty and Necessity* (la disputa sobre el libre arbitrio con el obispo Bramhall), *The Little Treatise; Human Nature*; y *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*.

Thomas Hobbes Selections, comp. por J. E. Woodbridge (N. York, 1930).

Exposiciones generales

Bowle, John, *Hobbes and His Critics, a Study in Seventeenth Century Constitutionalism* (Londres, 1951).

Peters, Richard, *Hobbes* (Harmondsworth, 1956).

Robertson, G. C., *Hobbes* (Edimburgo y Londres, 1886).

Stephen, Leslie, *Hobbes* (Londres, 1904).

Obras sobre temas particulares

Brandt, F., *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Londres y Copenhague, 1928).

Burtt, E. A., *Metaphysical Foundations of Modern Physical Sciences* (Londres, 1932).

Flew, A. G. N., "Hobbes and the Sea Fight", *Graduate Review of Philosophy* (Minneapolis, 1959). Sobre el problema de la libertad y el determinismo.

Haldane, R. S. y Ross, G. T. R. (trad.), *Philosophical Works of Descartes* (2 vols., Cambridge, 1931). En esta obra pueden encontrarse las objeciones de Hobbes a Descartes.

Trevor-Roper, H. R., *Historical Essays* (Londres, 1957). Esta obra contiene un comentario sobre el *Behemoth* de Hobbes.

Warrender, J. H., *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957). Véase también el comentario bibliográfico crítico aparecido en el *Australasian Journal of Philosophy* (1958).

Watkins, J. W. N., "Philosophy and Politics in Hobbes", *Philosophical Quarterly* (1955). Es uno de los artículos más sugestivos y densos publicados sobre Hobbes en años recientes.

Biografía

Aubrey, John, *Brief Lives*, comp. por O. L. Dick (Londres, 1950). Los versos latinos autobiográficos de Hobbes pueden ser hallados en el volumen I de las Obras Latinas editadas por Molesworth. También se los puede encontrar en traducción inglesa en el *Rationalist Annual* (Londres, 1958).

II

LOCKE

Por D. J. O'Connor

John Locke nació en Wrington, Somerset (Inglaterra), en 1632, diez años antes del estallido de la Guerra Civil, y murió en 1704 en los comienzos del reinado de la reina Ana. Su padre era un abogado rural de la región occidental y había luchado en el ejército del Parlamento contra Carlos I. A la edad de catorce años, Locke abandonó Somerset para acudir a la escuela de Westminster, donde permaneció hasta su elección para ocupar una ayudantía en el Christ Church de Oxford. A los veintisiete años fue designado profesor del mismo colegio, cargo que por entonces se tenía de por vida. Después de enseñar durante algún tiempo griego y ética, se interesó por la medicina y después de estudiar varios años obtuvo licencia de la Universidad para ejercerla.

Su capacidad como médico llegó a oídos de Lord Hashley, que fue luego el primer conde de Shaftesbury y uno de los políticos más capaces y más influyentes que lucharon contra las tortuosas ambiciones de Carlos II. Locke entró al servicio de Shaftesbury en 1667 y fue su amigo y confidente hasta que éste, bajo el peligro de ser acusado de traición, huyó a Holanda y murió en este país en 1673. El clima político era peligroso para los allegados a Shaftesbury, por lo que también Locke se impuso un exilio voluntario en Holanda, en el otoño de 1683. Permaneció en este país hasta el derrocamiento final del despotismo de los Estuardos, en 1689. Utilizó su ocio y su falta de empleo para escribir. La mayoría de sus obras importantes datan de este período, incluyendo el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el cual trabajó durante varios años.

En 1689 volvió a Inglaterra, después de la expulsión de Jacobo II y de que el trono fuera ocupado por Guillermo de Orange, con cuyos partidarios estuvo asociado durante su exilio. Aceptó una sinecura en el Servicio Público, pero dedicó la mayor parte de su tiempo a las controversias filosóficas que siguieron a la publicación del *Ensayo* y de los *Dos tratados sobre el gobierno civil.*

Los *Tratados* fueron influyentes obras políticas escritas por Locke en defensa de los principios políticos de la "Gloriosa Revolución" de 1688. Durante los últimos años de su vida su salud fue bastante mala y vivió retirado en la mansión de Sir Francis Masham en Oates, Essex. Lady Masham era desde hacía tiempo admiradora de Locke y había mantenido con él una asidua correspondencia. El filósofo murió en Oates en 1704.

ψ

OBJETIVO Y MÉTODO

EN EL CAPÍTULO introductorio del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Locke enuncia claramente el objetivo y el método de la obra. Pretende "investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del *conocimiento humano* *, junto con los fundamentos y grados de las *creencias, opiniones y asentimientos*" [1]. El ámbito de esta investigación abarca bastante aproximadamente los temas que comprenden lo que llamamos en la actualidad "la teoría del conocimiento". Las fuentes de nuestro conocimiento, su confiabilidad, sus variedades y su alcance son temas que pueden ser tratados de más de una manera. Locke se propone seguir lo que él llama un "sencillo método histórico", por lo cual entiende una simple descripción de los hechos atinentes al objeto de su investigación. Esto parece implicar que se consideraba empeñado en escribir una especie de historia natural de la mente, de proyecto de enumeración, clasificación y relación de los contenidos de la experiencia humana, así como un naturalista podría tratar con la flora de un bosque de hayas. De haber sido posible que Locke llevara a cabo tal proyecto, habría hecho psicología, aunque una psicología de una especie más bien primitiva e intuitiva. De hecho, hasta es dudoso en principio que sea posible efectuar tal inven-

* En todas las citas, las bastardillas son de Locke, a menos que se indique lo contrario.

[1] *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Introducción, Secc. 2.

tario de los contenidos de nuestra vida mental de la manera como podríamos hacer una lista del moblaje de una casa. Pero Locke, al menos, aclara sus intenciones. Es igualmente explícito con respecto a las razones que motivaron la investigación. En la "Epístola al lector", que sirve de prefacio al *Ensayo*, Locke explica que una discusión con sus amigos sobre "un tema muy alejado de éste" llevó a la comprensión de que "era necesario examinar nuestras propias aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos". James Tyrrell, uno de los participantes, nos dice que la discusión en cuestión se refería a "los principios de la moralidad y la religión revelada"[2]. Así, las dificultades surgidas en un examen de los problemas de la moral y la teología lo condujeron a realizar una investigación general sobre las facultades y los límites de la mente humana, y ello por una razón muy práctica. "Si mediante esta investigación de la naturaleza del entendimiento, puedo descubrir las facultades que hay en él, su alcance, las cosas a las cuales son adecuados en cualquier grado y dónde fracasan, supongo que puede ser útil persuadir a la afanosa mente del hombre a ser más cauta al tratar de cosas que exceden su comprensión, a detenerse cuando llega al límite extremo de su alcance y a reposar en una tranquila ignorancia de aquellas cosas que, al examinarlas, se las halla fuera del alcance de nuestras aptitudes."[3]

Mucha de la filosofía con la cual Locke estaba familiarizado —en particular, mucha de la escolástica degradada que era corriente en sus días de estudiante en Oxford— le parecía fracasar en gran parte por no realizar esta valoración preliminar de nuestras facultades mentales. La falta de este examen conduce, o bien a un dogmatismo intolerante, o bien a lo que, para Locke, era

[2] Véase Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (Londres, 1957, págs. 140-141.

[3] *Ensayo*, Introducción, 4.

igualmente deplorable: un escepticismo total. "Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad y permiten que sus pensamientos se internen en esas profundidades en las que ya no encuentran suelo firme, por lo cual no es de maravillarse que planteen cuestiones y multipliquen las disputas, las cuales, no llegando jamás a una solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, finalmente, en un perfecto escepticismo."[4] El *Ensayo*, pues, pretendía ser un examen preliminar del campo del conocimiento humano. Y, delineando aproximadamente este territorio y sus fronteras, Locke esperaba salvar a la filosofía de los males opuestos pero emparentados del dogmatismo y el escepticismo. Sus fines eran modestos: "Es ambición suficiente trabajar como simple peón en la tarea de desgrosar un poco el terreno y de eliminar algunos de los escombros que obstaculizan el camino del conocimiento."[5] En opinión de Locke, estas trabas al conocimiento eran el resultado de una errónea creencia acerca de las facultades de la razón humana. Sólo era posible corregir esta creencia mediante un cuidadoso reexamen de las facultades de la mente como el que se propuso ofrecer en el *Ensayo*. Habitualmente se describe a Locke como empirista y hasta como el fundador de la fuerte tradición empirista en el pensamiento inglés. Hay algo de verdad en estas afirmaciones. Tanto Bacon como Hobbes, de diferentes maneras, habían afirmado la primacía de la experiencia sensorial, pero Locke no parece haber sido influido mucho por su obra. Se aclarará la naturaleza de su empirismo cuando examinemos los detalles de su teoría del conocimiento. Hablando en términos generales, consiste en la firme creencia —cuyas razones se hallan expuestas en el *Ensayo*— de que todo el material del conocimiento humano deriva de la experiencia, sea del mundo externo a través de los sentidos, sea

[4] *Idem*, Introducción, 7.

[5] *Idem*, Epístola al lector.

de nuestra propia vida mental a través de la introspección. "Todos esos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y llegan hasta las alturas del mismo cielo, nacen y tienen sus raíces aquí; en toda esa gran extensión que la mente recorre en esas remotas especulaciones que al parecer se elevan mucho, pero no exceden en un ápice esas ideas que la sensación o la reflexión le han ofrecido para su contemplación." [6] Más adelante veremos en qué medida logró Locke demostrar esta tesis.

Por el momento, es importante observar que la palabra "empirista", para oídos modernos, alude a una posición más inflexible y radical que la filosofía expuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Un aspecto de la filosofía de Locke que nos sorprende, si nos dejamos engañar por los armónicos modernos de la palabra "empirista", es su concepción del conocimiento. Utiliza las palabras, "conocer" y "conocimiento" en un sentido muy estricto y restringido, que revela, no tanto sus ambiciones empiristas, como la fuerte influencia sobre su pensamiento del racionalismo de Descartes. Locke se niega a admitir que yo *conozca* una proposición a menos que: a) esté totalmente seguro de lo que pretendo conocer, y b) no pueda demostrarse mediante otros elementos de juicio que mi certeza era infundada. "De lo que alguna vez llegamos a *conocer* estamos seguros de que es así; y podemos tener la seguridad de que no existen pruebas no descubiertas que puedan anular nuestro conocimiento o ponerlo en duda." [7] Esto propone un criterio muy severo para el uso de la palabra "conocer". Y, como veremos, plantea importantes cuestiones acerca de las formas de conocimiento confiables pero más familiares a las que Locke llama "creencia", "opinión" y "juicio", y a las que presta menos atención.

Un segundo aspecto muy característico del *Ensayo* es

[6] *Idem*, Libro II, Capítulo 1, Sección 24.

[7] *Idem*, IV, 16, 2.

menos ajeno a los fundamentos empíricos propuestos por Locke, pero, con todo, no se halla muy estrechamente vinculado con ellos. Se trata de su doctrina de los signos, mencionada explícitamente como una idea aparentemente tardía en el capítulo final, pero que en realidad es utilizada a través de todo el libro. Este capítulo final, titulado "De la División de las Ciencias", divide el campo del conocimiento humano en tres secciones: 1) la filosofía natural, que estudia las naturalezas, propiedades y formas de actuar de las cosas, tanto materiales como inmateriales; según la descripción de Locke, la "filosofía natural" comprende lo que hoy llamaríamos ciencias naturales, matemáticas y, cosa sorprendente, aquellas cuestiones de teología decidibles por la razón más que por la revelación; 2) cuestiones relacionadas con los fines de las acciones humanas y los medios por los cuales pueden ser alcanzados; estos temas caerían hoy dentro de la ética, las ciencias sociales y las diversas artes prácticas; 3) "la doctrina de los signos", que constituye el tema del *Ensayo* y consiste en el estudio de las maneras de alcanzar y comunicar los dos primeros tipos de conocimiento.

Los signos son de dos especies. En el sentido primario de la palabra, un signo es una *idea*, algo que *representa* para la mente aquello en lo que pensamos o de lo cual somos conscientes. "Porque, puesto que entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, excepto ella misma, que esté presente ante el entendimiento, es necesario que alguna otra cosa esté presente ante ella como signo o representación de la cosa que considera; y esas son las *ideas*."[8] La segunda especie de signos, especie derivada, es la que hace público el mundo privado de las ideas, esto es, las palabras. "Como la escena de las ideas que constituye los pensamientos de un hombre no puede exhibirse de manera inmediata a la vista de otro hombre... por eso necesitamos signos de nuestras ideas para comunicarnos nuestros pensamientos unos a otros y para

[8] *Idem*, IV, 21, 4.

registrarlos para nuestro uso"[9]. La doctrina de las ideas de Locke se encuentra expuesta principalmente en el Libro II del *Ensayo*, y su doctrina del lenguaje en el Libro III.

El concepto de "idea" es básico del empirismo de Locke y constituye el origen de su famosa teoría "representacionista" del conocimiento. Locke se excusa ante el lector, en la introducción[10], "por el uso frecuente de la palabra 'idea' en el curso del siguiente tratado". Pasa luego a explicar que "idea" es el término "que, según creo, es el más adecuado para indicar todo lo que sea *objeto* del entendimiento cuando un hombre piensa". El significado que Locke asigna aquí al término "idea" no es de su invención. Era bastante común en la filosofía del siglo XVII, y su difusión sin duda se debió, en parte, al prestigio de Descartes, quien lo había definido como "todo lo que está en nuestra mente cuando concebimos una cosa de cualquier manera"[11]. Locke utiliza la palabra en varios sentidos: 1) "idea" significa los objetos *inmediatos* de nuestra conciencia sensorial: punzadas de dolor, ruidos, extensiones coloreadas, etc. (Actualmente, los llamaríamos *datos sensoriales* o *sensa*.) 2) En otro sentido, "idea" se refiere a las manifestaciones sensoriales de los objetos físicos. Podemos tener la idea de una manzana, en este sentido, cuando vemos una manzana *como una manzana*, y no, por ejemplo, como un durazno, un tomate o un mero dato sensorial no interpretado. 3) Las imágenes, de la memoria o la imaginación (o, presumiblemente, también de los sueños), son igualmente llamadas "ideas" por Locke. 4) El término también incluye lo que hoy llamaríamos *conceptos* o *ideas abstractas*. Finalmente, 5) lo que Locke llama "ideas de la reflexión" son los conceptos que

[9] *Idem*.

[10] *Idem*, Introducción 8.

[11] *Works*, comp. de Adam y Tannery, Vol. III, págs. 392-393, Carta 245.

obtenemos por introspección de nuestras propias observaciones mentales.

Podría pensarse que un término utilizado tan ambiguamente como Locke utiliza "idea" es inútil como término técnico, en la teoría del conocimiento. Sin embargo, esta ambigüedad importa menos de lo que cabría esperar. Pues, aunque las entidades a las cuales se refiere el término son diversas, Locke supone que todas ellas tienen *la misma función*. Todas ellas son *signos* que representan para nosotros el mundo externo de los objetos físicos y el mundo interno de la conciencia (hasta pueden representar, parece suponer Locke, el mundo trascendente o sobrenatural de Dios y los espíritus, aunque en este caso la representación es un poco menos directa). Como veremos, esta noción del conocimiento por representación oculta serias dificultades. El mismo Locke era consciente de algunas de ellas. Destacaremos aquí dos de las principales dificultades.

1) Locke no explica qué significa estar "en la mente" o "presente en el entendimiento". Se trata de expresiones metafóricas. Es imprudente usar estas expresiones en escritos filosóficos, a menos que podamos explicar su significado en términos descriptivos sencillos. Pero Locke en ninguna parte lo hace. 2) Peor aún, en ninguna parte ofrece una explicación clara de su concepto de *signo*. Usa la palabra, ciertamente, en un sentido muy diferente del sancionado por el uso ordinario. De ordinario, *A* se convierte en un signo de *B* cuando se lo experimenta en asociación con *B*. Es esta la manera por la cual las nubes se convierten en un signo de la lluvia, las fiebres repetidas en signos de malaria, y las palabras y frases en signos de los objetos o situaciones para cuya referencia se las usa. Se experimenta el signo y lo que significa. Si no fuera así, uno de ellos no podría llegar a ser signo del otro. Pero en la concepción de Locke, las ideas son todo lo que experimentamos, y las realidades de las cuales se dice que aquéllas son los signos yacen fuera del alcance de nuestros sentidos y de nuestras fa-

cultades de instrospección. Siendo esto así, está claro que a) las ideas son signos de las cosas sólo en un sentido muy novedoso y estirado, y b) nunca podemos saber nada acerca del mundo tal como existe aparte de las ideas que nos trasmiten, según se supone, su estructura y sus estados. Nunca es posible dejar de lado la cortina siempre presente de las ideas. Locke era bien consciente de esta última dificultad, y veremos cómo trató de resolverla.

EL ATAQUE CONTRA LAS IDEAS INNATAS

El primer libro del *Ensayo* consiste en un examen crítico de una teoría acerca de los orígenes del conocimiento humano que había alcanzado gran difusión en la época de Locke. Los defensores de esta teoría sostenían que no adquirimos ciertos tipos de conocimiento en el curso ordinario de la experiencia, sino que ellos son innatos, en el sentido de que forman parte del equipo inicial de la mente. Actualmente, semejante doctrina nos parece bastante fantástica y apenas digna de consideración racional. Sin embargo, tuvo respetables antecedentes en la historia de la filosofía. Platón y Agustín, por ejemplo, habían basado sus teorías del conocimiento en doctrinas de este género. Locke debió tomar en serio la teoría, no sólo porque muchos de sus contemporáneos lo hacían [12], sino también porque dicha doctrina era una alternativa al empirismo que él defendía. Por ende, era necesario refutarla ante de ofrecer su propia versión de los orígenes del conocimiento humano.

Locke encuentra que los casos de conocimiento presuntamente innato caen en dos clases: 1) los principios lógicos evidentes por sí mismos; 2) las normas morales. El principal argumento utilizado por los partidarios de

[12] En el libro del profesor Yolton *John Locke and The Way of Ideas* (Oxford, 1957) se demuestra que su doctrina era ampliamente aceptada por sus contemporáneos británicos.

la doctrina de las ideas innatas era que estas normas y estos principios son universalmente aceptados como verdaderos. A esto replica Locke que es falso que haya, de hecho, proposiciones que exijan el asentimiento universal. Los principios de la lógica, por "evidentes por sí mismos" que parezcan a las mentes adiestradas, no son captados por los niños pequeños ni por los débiles mentales. Y, en cuanto a las normas morales, ya en el siglo XVII se sabía que variaban mucho según los tiempos y los lugares. "Todo el que conozca un poco la historia de la humanidad y haya mirado un poco más allá del fuego de su propia chimenea" [13], afirma Locke confiadamente, rechazará la aserción de que algunos principios morales reciben asentimiento universal. Pero supongamos que algunas proposiciones fueran generalmente aceptadas; ¿las convertiría esto en innatas? Locke responde que no, a menos que se demuestre también que no es posible llegar a conocer de ninguna otra manera estos principios presuntamente innatos.

Según una versión más débil de esa doctrina, los principios innatos están en la mente al nacer, pero los hombres no llegan a reconocerlos hasta que no alcanzan un nivel adecuado de desarrollo mental. Locke respondía que esta afirmación es ambigua. Puede significar que tenemos *aptitudes* innatas para captar ciertas verdades, lo cual es cierto pero ajeno a la cuestión, pues según este criterio toda verdad, por recóndita que sea, podría ser considerada innata. Alternativamente, puede significar que parte del equipo inicial de la mente es un conjunto de principios innatos insertados en ella *en forma embrionaria*. Locke responde que no tenemos evidencia alguna de que *en la mente* haya otra verdad que aquella que se comprende realmente. "Si fuera posible imprimir verdades en el entendimiento sin que nos percatáramos de ello, no veo que pueda haber diferencia alguna, con respecto a su origen entre las verdades que

[13] *Ensayo*, 1, 3, 2.

la mente es capaz de conocer: todas ellas deben ser innatas o todas adventicias, y en vano se tratará de distinguirlas" [14].

LOS MATERIALES DEL CONOCIMIENTO

Después de descartar la doctrina de las ideas innatas, Locke vuelve a la exposición de sus propias teorías. "Supongamos que la mente es, como decimos, un papel en blanco, limpio de toda escritura, sin ideas. ¿Cómo llega a adquirirlas?... ¿De dónde extrae los *materiales* de la razón y el conocimiento? A esto respondo con una palabra: de la EXPERIENCIA" [15]. Es esta respuesta y su desarrollo lo que da a Locke el derecho al título de empirista. Pero este rótulo significa poco si no vemos de qué manera desarrolla la respuesta. La experiencia, para Locke, se divide en dos partes: la *sensación*, que nos informa acerca del mundo exterior a nosotros; y la *reflexión*, que nos brinda el conocimiento que poseemos del mundo interno de la mente. "Nuestra sensación, referida a objetos externos o a las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento, de las cuales derivan todas las ideas que tenemos o que podemos tener naturalmente" [16].

Según la concepción de Locke, pues, la sensación y la reflexión suministran a la mente las materias primas del conocimiento. Pero no somos receptores pasivos de estos materiales. La mente tiene facultades que le permiten analizar y reunir estas materias primas, y en su forma procesada final el conocimiento humano es muy diferente de los fragmentos de experiencia sensorial y

[14] *Idem*, I, 1, 5.
[15] *Idem*, II, 1, 2.
[16] *Idem*.

reflexiva a partir de los cuales se ha constituido. Es demasiado poco lo que Locke dice acerca de las maneras como el entendimiento elabora los datos en bruto de la experiencia para dar forma a las diversas especies de conocimiento. Destaca que los materiales suministrados por la sensación y la reflexión pueden ser "compuestos y ampliados con infinita variedad por el entendimiento, como veremos más adelante" [17]. Pero, de hecho, presta poca atención a todos los importantes procesos mediante los cuales se interpretan y se organizan los materiales en bruto de la experiencia. La única parte del *Ensayo* en la cual se dedica seriamente a esta tarea es la que trata del origen de las ideas abstractas, en el tercer libro.

Quizá podría decirse que el estudio de estos procesos es una tarea más propia del psicólogo que del filósofo. Es verdad. Pero la distinción clara entre el ámbito de la filosofía y el de la psicología sólo surgió cuando la psicología se convirtió en una ciencia experimental independiente, a fines del siglo XIX; aun hoy, el límite no es absolutamente claro. Los filósofos contemporáneos todavía incurren inadvertidamente en conatos de especulación psicológica *. Sea como fuere, Locke no hacía tal distinción. En realidad, como hemos visto, declara abiertamente que utiliza un método descriptivo, el cual, por cierto, debe tomar en cuenta tanto las operaciones de la mente como sus contenidos.

Una segunda crítica que se dirige a veces contra la tesis de Locke sobre los orígenes del conocimiento es que describe equivocadamente la manera como nuestro conocimiento se forma. Habla como si se construyera fragmentariamente, a la manera del diseño de un mosaico, cuando lo cierto es que, al nacer, el niño tiene una confusa maraña de sensaciones que debe aprender a interpretar y reducir a un orden. Los psicólogos han de-

[17] *Idem*, II, 1, 5.

* El ejemplo más notorio de esto lo constituyen las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein.

mostrado suficientemente las maneras como la percepción se desarrolla a partir de la mera sensación mediante procesos de *aprendizaje* como para que esto se halle fuera de toda duda. Pero Locke tenía más de filósofo que de psicólogo innovador, y su explicación del origen del conocimiento no debe ser interpretada necesariamente como una terca descripción empírica. A un filósofo que estudia la teoría del conocimiento no le interesan tanto los procesos reales de pensamiento como aquellos caracteres de los cuales depende su confiabilidad y su validez. Y a menudo estos caracteres se encuentran disimulados por el aspecto fragmentario e incoherente de esos procesos reales de pensamiento que forman parte de los datos del psicólogo. Al destacar que la sensación y la reflexión son las únicas fuentes del conocimiento, Locke establece límites, aunque muy vagos, al alcance de nuestra mente. Pero los límites no son arbitrarios. Pues si se le pide que justifique la afirmación de que la sensación y la reflexión son las únicas fuentes del conocimiento, responde primero apelando a la introspección, y segundo lanzando un reto a sus adversarios a que muestren un ejemplo de conocimiento que no pueda ser rastreado hasta una u otra de esas fuentes. "Examine cualquiera sus propios pensamientos y hurgue a fondo en su propio entendimiento, y que me diga después si todas las ideas originales que tiene allí no son las que corresponden a objetos de sus sentidos o a operaciones de su mente, consideradas como objetos de su reflexión. Por grande que se suponga el cúmulo de conocimientos allí albergados, verá, si lo considera con rigor, que en su mente no hay más ideas sino las que han sido impresas por conducto de una de esas dos vías." [18] De hecho, como veremos, encuentra ciertas dificultades para derivar todos nuestros conceptos de la sensación y la reflexión, aunque esas dificultades se deben menos a los defectos de su programa empirista que a falta de resolución en llevarlo a cabo.

[18] *Idem*, LL. I, 5. *Cf.* también II, 2, 2.

Locke dice muy poco acerca de la sensación y la reflexión. En el caso de la sensación, probablemente ésta era una actitud juiciosa. Pues todo lo útil que puede decirse acerca de la sensación pertenece a los ámbitos de la neurofisiología y la psicología experimental, ciencias desconocidas en el siglo XVII. Como veremos más adelante, Locke creía que las ideas de sensaciones eran efectos en la conciencia de estímulos físicos que actúan sobre nuestros órganos sensoriales, pero renunció prudentemente a especular acerca de los detalles de este proceso causal. "No me mezclaré aquí en la consideración física de la mente, ni me preocuparé por examinar en qué puede consistir su esencia o por qué movimientos de nuestro espíritu o alteraciones de nuestro cuerpo llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos o *ideas* en nuestro entendimiento." [19] En realidad, dudaba de que el conocimiento de los procesos físicos de sensación pudiera dar a la experiencia consciente un carácter menos misterioso del que encontraba en ella. "Creo comprender las impresiones que hacen sobre la retina los rayos de luz, y es posible concebir los movimientos continuos a partir de ellas hasta llegar al cerebro; y de que estos movimientos producen ideas en nuestra mente estoy convencido, aunque la manera como ello ocurra sea para mí incomprensible. Sólo puedo hallar la solución de esto en el arbitrio de Dios, cuyos medios son inhallables." [20]

A la segunda fuente de nuestras ideas Locke la llama "reflexión"; nosotros la llamaríamos actualmente "introspección". Define la reflexión como "la observación que hace la mente de sus propias operaciones y de las maneras de ellas" [21]. Aunque Locke cree que es suficientemente similar a la sensación como para merecer el nombre de "sentido interno", sin embargo, es bastante diferente de ella en dos aspectos importantes: 1) no la ponen en acti-

[19] *Idem*, Introducción 2.

[20] *Examen de Malebranche*, 10.

[21] *Ensayo*, II, 1, 4.

vidad estímulos externos a nosotros; 2) es secundaria con respecto a otras actividades mentales (en particular, a la sensación) y depende de ellas. Evidentemente, no podemos "observar" las operaciones de nuestra mente si no hay operaciones que observar. Locke parece pensar que esta descripción más bien ingenua es una simple descripción de una actividad mental básica, común a todos los seres racionales. Pero, de hecho, dos suposiciones implicadas en esta descripción constituyen importantes peticiones de principio filosóficas. Estas suposiciones son: 1) que tiene sentido hablar de actividades u operaciones mentales; 2) que aun admitiendo 1), podemos afirmar sin mayor argumentación que tales actividades pueden ser consideradas propiamente como susceptibles de observación. Ambos puntos son discutibles y, de hecho, son tema de controversia en la filosofía de nuestros días.

Luego, procede a clasificar nuestras ideas y a mostrar los diferentes tipos de ideas que relacionamos. Distingue, primero, las ideas *simples* de las *complejas*. Aunque Locke la considera un concepto clave del *Ensayo*, la noción de idea simple no es en modo alguno clara. En diferentes lugares de la obra ofrece dos diferentes tipos de prueba para reconocer una idea simple. 1) De las experiencias sensoriales de carácter uniforme dice que son ideas simples. Cita como ejemplos la frialdad de un trozo de hielo y la blancura de un lirio[22]. 2) Alternativamente, son simples las ideas que, al recibirlas, "el entendimiento es totalmente pasivo"[23]. A veces utiliza palabras que designan cualidades sensoriales simples, como *caliente* o *rojo*, a veces las que designan las unidades mínimas de la experiencia, y a veces, también, las que designan lo dado en la experiencia en contraste con lo interpretado o construido a partir de ella. Y al examinar las ideas simples de la reflexión, es aun más vago. Parece creer que hay dos

[22] *Idem*, II, 2, 1.

[23] *Idem*, II, 1, 25. (Repite este criterio de simplicidad en II, 12, 1.)

formas básicas de actividad mental sobre las cuales nos informa la reflexión. La primera es la *percepción*, y la segunda la *voluntad*. Y estas son ideas simples que pueden adoptar diversas formas específicas (que Locke examina luego bajo el rótulo de *modos*). Pero de otras ideas simples dice que "se trasmiten a la mente por todos los caminos de la sensación y la reflexión"[24]: placer, dolor, poder, existencia y unidad. Evidentemente, al llegar a este punto se encuentra en un embrollo inextricable, pues trata de hacer corresponder ideas presuntamente simples a las más vagas palabras abstractas. No hace falta que tratemos de desenmarañar estas complejidades. Bastará con que entendamos las ideas simples como los datos en bruto no interpretados de la sensación y la introspección. Indudablemente, tenemos tales "ideas", aunque quizá sólo en la primera infancia y en otras pocas circunstancias relativamente poco comunes, por ejemplo, al recuperarnos de un desmayo o de una anestesia, cuando las encontramos en su prístina "simplicidad".

La doctrina de Locke acerca de las ideas complejas se hace difícil a causa de dos explicaciones aparentemente incompatibles de ellas[25]. En la primera edición del *Ensayo*, clasificó las ideas complejas según las diferentes especies de objetos de los cuales son signos estas ideas. Distingue *ideas de sustancias*, *modos* y *relaciones*. Las ideas de sustancias son ideas de cosas que pueden tener existencia independiente. Ejemplos simples de sustancias son los objetos físicos comunes: piedras, sillas, animales, etc. Pero la noción de sustancia, como veremos, planteó serias dificultades a Locke. Los modos son ideas, no simples, de esos aspectos de la realidad que no pueden tener, como las sustancias, existencia independiente. Locke da como ejemplos de modos simples el *espacio* y el *tiempo;* y como especímenes de "modos mixtos" el *triángulo* y la *gratitud*. Finalmente, las relaciones son ideas complejas que consisten "en la consideración y

[24] *Idem*, II, 7, 1.
[25] Presenta ambas explicaciones en II, 15 del *Ensayo*.

comparación de una idea con otra"[26]. En la cuarta edición del *Ensayo*, publicada en 1700, cuatro años antes de su muerte, Locke agregó, sin modificar su exposición anterior, una segunda explicación basada en las actividades del entendimiento. *Combinando* ideas simples obtenemos ideas complejas, *comparando* ideas llegamos a nuestras ideas de relación, y *abstrayendo* llegamos a ideas generales. Esta versión distingue las relaciones de las ideas complejas, lo cual supone una mejora de la doctrina de la primera edición, e introduce el importante tema de las ideas generales o universales, tema que Locke desarrolla más extensamente en el Libro III. Es imposible reconciliar estas incoherencias. Debemos contentarnos con la noción de que una idea compleja es toda idea resultante de las operaciones del entendimiento sobre la base de los materiales simples de la sensación o la reflexión. No puede haber ninguna duda razonable de que tenemos tales ideas. Hasta ahora, pues, podemos aceptar las principales conclusiones de Locke, aunque rechacemos los detalles de su explicación por considerarlos toscos e inconsistentes.

LA FUNCIÓN DE LAS IDEAS: LA PERCEPCIÓN

A juzgar por la manera como Locke desarrolla su argumentación en las últimas partes del *Ensayo*, las diversas variedades de ideas y su división en simples y complejas son para él de menor importancia que su función. La función de las ideas es la de ser signos que representen el mundo para nosotros. Este mundo puede ser el externo de la naturaleza física, el interno de nuestra propia mente o el de las mentes de otros en la medida en que se lo puede hacer público y comunicar a través del lenguaje y otros signos. El carácter representativo del conocer es el aspecto distintivo de la teoría del conocimiento de Locke y la fuente de la mayor parte de sus dificultades. Con

[26] *Idem*, II, 12, 1.

respecto a algunas de estas dificultades, el mismo Locke se sentía intranquilo.

La función representativa de las ideas se aclara principalmente en el examen de Locke de los problemas de la percepción. La explicación de la percepción que hallamos en el *Ensayo* no es original de Locke. Pueden encontrarse versiones más toscas de ella en el pensamiento antiguo y en el medieval. Pero los descubrimientos físicos del siglo XVII la hacían parecer más aceptable, al suministrar los rudimentos de una explicación del mecanismo de percepción. Tanto Galileo como Descartes habían ofrecido este tipo de explicación de la percepción. Locke hizo poco más que reformular una doctrina ya difundida. El punto principal de la teoría representativa (pues se trata, sin duda, de una "teoría" que puede adoptar muchas formas diferentes) es que la percepción sensorial no puede ser explicada solamente por los dos elementos del proceso que son obvios para el sentido común, la mente del perceptor y el objeto percibido. Tenemos que suponer también un tercer factor, la *idea de la sensación*, con palabras del mismo Locke, o el *dato sensorial* o *sensum*, según la terminología actual.

> Para mejor descubrir la naturaleza de nuestras ideas y para hablar inteligiblemente de ellas, será conveniente distinguirlas en cuanto son ideas o percepciones en nuestra mente, y en cuanto son modificaciones de la materia en los cuerpos que causan en nosotros tales percepciones. De este modo, no pensaremos (como quizá se hace habitualmente) que son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente al sujeto *; pues la mayoría de las ideas de sensación no son más semejantes en la mente a algo existente fuera de nosotros, que los nombres que las representan son una semejanza de nuestras ideas, si bien al oír dichos nombres las estimulan en nosotros [27].

La tesis de Locke es que las "ideas o percepciones de nuestra mente", como él las llama, nos representan los

* Se trata de un uso arcaico y engañoso de la palabra "sujeto". Hoy diríamos "objeto".

[27] *Idem*, II, 8, 7.

objetos físicos que causan esas ideas. ¿Por qué debemos aceptar tal explicación de la percepción?

No es difícil hacer una defensa en primera instancia de esta teoría causal de la percepción, aunque el mismo Locke no se preocupa por defender sus tesis con algún detalle. Quizá pensaba que la doctrina, para el sentido común de los hombres educados del siglo XVII, era demasiado clara para requerir defensa alguna. Sea como fuere, se ocupa más, como veremos, de extraer ciertas conclusiones acerca de la naturaleza del mundo que consideraba demostradas si la teoría causal era verdadera. Preguntémonos primero, pues, por qué puede parecer plausible una descripción representacional o causal de la percepción.

Supongamos que contemplo un objeto físico, por ejemplo, un penique. Su tamaño, forma y color aparentes varían según su distancia de mis ojos, el ángulo en el cual veo su superficie, la luz y, también, el estado de mis ojos. Desde un punto de vista puede parecer más grande que una silla, aunque en la mayoría de los otros puntos de vista parecerá mucho menor. (Por supuesto, no "parece más grande que una silla" en el sentido de que lo *consideremos mayor*. Sucede simplemente que la parte de nuestro campo visual que ocuparía el penique si lo sostuviéramos cerca de nuestro ojo puede ser mayor que el campo visual ocupado por una silla situada a unos metros de distancia de nosotros. Pero este hecho plantea la siguiente cuestión: *¿qué es lo que es mayor?*) De igual modo, desde ángulos más o menos verticales a la superficie parecerá circular, mientras que desde la mayoría de los otros ángulos, parecerá más o menos elíptico. También su color variará según el ángulo desde el cual lo miremos. El sentido común parece decirnos que estamos contemplando siempre la misma superficie del mismo penique. Pero la superficie y el objeto físico mismo del cual forma parte aquélla no varían en forma, tamaño y color de un momento a otro. Sin embargo, lo que experimentamos inmediatamente varía de este modo. Por lo

tanto, no podemos estar percibiendo el objeto físico o su superficie. Digamos, pues, ya que obviamente tenemos conciencia directa de *algo*, que el objeto de esta conciencia directa es un *dato sensorial* o, en la terminología de Locke, una *idea de sensación*.

Ahora podemos llamar en nuestra ayuda a las ciencias de la física y la fisiología. Nuestros datos sensoriales visuales del penique pueden ser entendidos como *efectos* en nuestra conciencia de causas complejas: a) los sucesos físicos relacionados con la propagación de la luz, su reflejo en la superficie del penique y su entrada en nuestros ojos; b) los sucesos fisiológicos relacionados con el efecto de esta luz sobre las retinas de nuestros ojos y los consiguientes cambios eléctricos en el estado de nuestros nervios ópticos y nuestro cerebro. Lo que experimentamos inmediatamente es el efecto. Y, aunque tengamos cierto conocimiento de estas causas por la física y la fisiología, nunca podemos alcanzar, por supuesto, una conciencia directa de ellas. En particular, nunca podemos tener conciencia *directa* del objeto que el sentido común nos asegura que estamos viendo. Lo único de lo cual podemos tener conciencia directa en la percepción es de las "ideas de sensación" mismas. Puede utilizarse un argumento de este tipo también para cada una de las modalidades sensoriales: vista, oído, tacto, etc. La conclusión es similar en todos los casos.

Observamos antes que Locke no elabora este argumento con detalles, aunque es claro que acepta su conclusión. Pero es muy difícil formular el argumento de una manera que sea inmune a objeciones elementales[28]. Enunciado en líneas muy generales, como hemos hecho, plantea cuestiones obvias. Si nunca podemos conocer nada del mundo externo de objetos físicos como no sea nuestras propias "ideas de sensación", ¿cómo llegamos a todo este conocimiento detallado acerca de rayos de luz, retinas,

[28] Véase un examen de algunas de estas dificultades en H. H. Price, *Perception* (Londres, 1933), Cap. II.

células nerviosas y de sus procesos? Pues, a fin de cuentas, también son parte del "mundo externo". Y si no llegamos propiamente a tal conocimiento, ¿cómo podemos utilizarlo para desacreditar la confianza de sentido común que depositamos en los datos de nuestros sentidos? Además, ¿cómo podemos pretender saber *algo* acerca de objetos físicos, siquiera que causan nuestras sensaciones o, peor aún, siquiera que existen? Consideraremos la respuesta de Locke a algunas de estas cuetsiones cuando examinemos sus ideas sobre la naturaleza del conocimiento, expuestas en el Libro IV.

Pero a la pregunta: "¿qué podemos saber de los objetos físicos?" Locke responde con su famosa doctrina de las cualidades primarias y secundarias. Primero, establece una distinción entre *idea* y *cualidad*.

> Llamo *idea* todo lo que la mente percibe en sí misma o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o comprensión; y al poder de producir una idea en nuestra mente lo llamo la *cualidad* del sujeto en el cual reside dicho poder. Así, si una bola de nieve tiene el poder de producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo, a los poderes de producir en nosotros esas ideas los llamo cualidades en cuanto están en la bola de nieve; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento los llamo ideas [29].

Las cualidades son de tres clases: 1) Las cualidades *primarias* de los cuerpos son aquellas "enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera sea el estado en que se encuentre" [30]. Tales cualidades son la solidez, la forma, el movimiento, el reposo y el número. Nuestras ideas de estas cualidades primarias se asemejan fielmente a las cualidades en cuestión. 2) Las cualidades secundarias "en verdad no son nada en los objetos mismos, sino poderes para producir las diversas sensaciones en nosotros por sus cualidades primarias" [31]. Los colores, los soni-

[29] *Ensayo*, II, 8, 8.
[30] *Idem*, II, 8, 9.
[31] *Idem*, II, 8, 100.

dos, los sabores, los olores, las sensaciones táctiles, etc., son todos ellos "ideas de cualidades secundarias" producidas en nosotros "por la acción de partículas insensibles sobre nuestros sentidos" [32]. Nuestras ideas de las cualidades secundarias no se asemejan a las cualidades tales como existen en el mundo externo. 3) Además de las cualidades secundarias, que son poderes de los objetos materiales para producir ciertos cambios en nuestra conciencia, tales objetos tienen un tercer tipo de cualidad a la que Locke llama simplemente "poderes". Estas cualidades son las potencias que tienen los cuerpos, en virtud de sus cualidades primarias, "de provocar tal cambio en el volumen, la figura, la textura y el movimiento de *otro cuerpo* que lo haga obrar sobre nuestros sentidos de un modo diferente de como obraba antes" [33]. Locke cita el poder del fuego de fundir el plomo.

Esta doctrina es, más bien, una mezcla indigerible de ciencia empírica y razonamiento *a priori*, y es muy fácil de atacar en la forma en la cual la enuncia Locke. Bastará observar aquí que su concepto básico de *cualidad primaria* es confuso. a) No logra distinguir entre propiedades *determinables* de tamaño, forma, velocidad, etc., y las maneras *determinadas* como se manifiestan estas propiedades generales. Una cosa no puede tener simplemente forma o velocidad en general. Debe tener una forma específica —esférica, cúbica o cual sea— y una velocidad específica. b) Una vez hecha esta distinción necesaria, se ve que son falsas o triviales las dos características que Locke asigna a las cualidades primarias: I) que son "inseparables del cuerpo, cualquiera sea su estado" y II) que se asemejan fielmente a nuestras ideas de ellas. Pues es falso, sin duda, que un objeto físico tenga la misma forma o velocidad *determinadas*, "cualquiera sea su estado". Los cambios de estado son, justamente, cambios en las cualidades primarias de un objeto, según

[32] *Idem*, II, 8, 13.
[33] *Idem*, II, 8, 23.

aumente o disminuya, se altere su forma o se lo acelere. Y es igualmente falso que nuestras ideas de las cualidades primarias *determinadas* de una cosa representen fielmente a las cualidades mismas. Pues, como vimos en el caso del penique, puede *parecer* que su tamaño y su forma cambien de un momento a otro. Pero, si todo lo que Locke afirma es que los objetos materiales deben tener algún tamaño, alguna velocidad, etc., y que, además, nuestras ideas nos representan fielmente este hecho, entonces es muy poco lo que afirma, en realidad. Pues, ciertamente, una propiedad definitoria de un objeto físico es que tenga "extensión, figura y movilidad"[34]. c) Introduce una confusión adicional al distinguir entre cualidades primarias sensibles y cualidades primarias "insensibles". Las segundas son el "volumen, la figura, la textura y el movimiento" de las partes de un cuerpo demasiado pequeñas para ser percibidas, es decir, de lo que actualmente llamaríamos los átomos o las moléculas que constituyen el cuerpo. Ellas son las responsables de las cualidades secundarias de un cuerpo y sus "poderes". Por consiguiente, tenemos aquí cualidades primarias que no son representadas fielmente por nuestras ideas.

Evidentemente, todo esto es un gran embrollo. La doctrina de las cualidades primarias y secundarias, en verdad, no es nada más que un conjunto de verdades científicas elevadas peligrosamente a la categoría de doctrina filosófica. Posteriores análisis del problema han demostrado cuán difícil es utilizar estos hechos científicos en argumentos filosóficos. Los hechos particulares establecidos por la física y la fisiología tienen un fundamento tan seguro como cualquier otra parte de la ciencia. Pero no se los puede generalizar fácilmente, convirtiéndolos en una teoría del conocimiento, sin caer en confusiones. Una cosa es ofrecer una explicación causal del mecanismo de la percepción y otra muy distinta resolver los problemas filosóficos de la percepción con un análisis causal. La

[34] *Idem*, II, 8, 9.

teoría representacional del conocimiento sustentada por Locke es uno de los puntos débiles de su explicación del conocimiento. Esto no significa, por supuesto, que todas las teorías representativas del conocimiento deban fracasar. Pero, para ser defendibles, deben recibir un tratamiento más cuidadoso que el que Locke dio a la suya.

LAS COSAS Y SUS PROPIEDADES

El sentido común establece una distinción entre las cosas y sus cualidades. Una manzana puede ser redonda, roja, jugosa y dulce, o un trozo de vidrio puede ser duro, pulido y trasparente. Decimos de la primera que *ella* es *redonda* y *roja*, y del *segundo* que *él* es duro y trasparente. Pero, ¿a qué se refieren aquí los pronombres "ella" y "él"? Respondemos, naturalmente, que se refieren a la manzana y al trozo de vidrio, respectivamente. Pero, ¿qué *son* estas cosas aparte de sus cualidades? Supongamos, para simplificar, que una cierta cosa A tiene solamente cinco cualidades: C_1, C_2, C_3, C_4 y C_5. Luego, supóngase que decimos "A es C_5" (como podríamos decir "el vidrio es trasparente"). ¿Qué significa esto? Al parecer, tenemos dos alternativas. O bien A es el conjunto de todas las propiedades $C_{1\text{-}5}$, o bien es (o incluye) algo adicional a estas propiedades y distinto de ellas. Ahora bien, la primera alternativa convierte al enunciado "A es C_5" en una mera tautología, pues equivale a "el conjunto de propiedades C_1, C_2, C_3, C_4 y C_5 contiene a C_5". Y esto significaría que todo enunciado del tipo "A tiene la propiedad C" es analíticamente verdadero. Esta alternativa es, evidentemente, falsa, y, además, suprime la distinción entre verdad lógica y verdad fáctica. Pero la segunda alternativa, aunque no es tan claramente equivocada, es igualmente difícil de aceptar. Pues entonces A debe ser algo más que el conjunto de sus cualidades, digamos $(C_{1\text{-}5} + X)$, donde X, no siendo una propiedad, es algo que no se puede describir o mencionar mediante palabras

descriptivas. Pues todas nuestras palabras descriptivas se refieren a propiedades. Y puesto que no podemos describirlo, es difícil decir cómo podemos llegar a saber algo acerca de este hipotético *X*, excepto quizá que subyace en sus cualidades y brinda una especie de núcleo indefinido en el cual se insertan las propiedades. Es más o menos de esta manera cómo se le presentó a Locke el problema de la sustancia.

El problema aludido había tenido gran importancia en la filosofía de la Edad Media a causa de sus consecuencias teológicas. La justificación racional de varias doctrinas importantes de la Iglesia dependía de la adopción de determinada concepción acerca de la sustancia. Y estas vinculaciones con la teología aún mantenían su vigencia en el cristianismo anglicano de la Inglaterra del siglo XVII, como Locke iba a descubrir. Éste examina el problema de la sustancia principalmente en el Capítulo 23 del segundo libro del *Ensayo*. Hallamos en el mundo grupos de cualidades que se presentan siempre en una asociación continua y uniforme. Por ende, "se presume" que estas cualidades "pertenecen a una cosa" [35]. Por ello, usamos una palabra —p. ej., manzana— para referirnos a la cosa y llegamos a considerarla como una idea simple, aunque, en realidad, es "un complejo de muchas ideas juntas" [36]. Además, "no imaginando cómo *pueden* subsistir por sí mismas estas ideas simples, nos habituamos a suponer un *substratum* en el cual subsisten y del cual resultan, al que llamamos, por lo tanto, *sustancia*" [37]. Se desprende de esto, pues, que nadie tiene una concepción positiva de la sustancia, "sino solamente una suposición de no sabe qué soporte de tales cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros" [38]. Naturalmente, según Locke, preguntamos *qué es* aquello en lo cual se insertan las cualidades. Un trozo de metal, por

[35] *Idem*, II, 25, 1.
[36] *Idem*.
[37] *Idem*.
[38] *Idem*, II, 23, 2.

ejemplo, puede ser gris y pesado, y si se le pregunta a alguien qué es aquello en lo cual se insertan el color y el peso, responderá que se insertan en las partes sólidas extensas de la cosa. Y si se le pide entonces que explique cuál es aquello en lo que se insertan la solidez o la extensión, sólo podrá responder que se insertan en "algo, *no* sabe qué" [39].

Locke admite, pues, que no tenemos ningún concepto positivo de sustancia; en verdad sólo tenemos una noción "oscura y relativa" del "supuesto pero desconocido soporte de esas cualidades que hallamos, y de las cuales no imaginamos que puedan existir *sine re substante*, sin algo que las soporte" [40]. Pero también ha afirmado que todos nuestros conceptos se originan en la experiencia, derivando de la sensación y la reflexión. La idea de sustancia parece ofrecer un rotundo contraejemplo de esta afirmación. Locke era bien consciente de esto, y ya en su examen de las ideas innatas, en el Libro I, se había encontrado con esta dificultad. "Confieso que hoy otra idea general que sería de considerable utilidad para el género humano y de la cual se habla en general como si se la tuviera; se trata de la idea de *sustancia*, que no tenemos ni podemos tener por la sensación o la reflexión." [41]

Si Locke hubiera sido un empirista consecuente, al llegar a este punto habría rechazado la noción de sustancia como pseudoconcepto, y la palabra misma como una palabra sin significado. Es lo que han hecho, en efecto, filósofos posteriores que sostenían principios similares a los suyos. Pero Locke, a pesar de sus principios, estaba demasiado sumergido en modos de pensamiento tradicionales para extraer todas las conclusiones que derivaban de sus premisas. En el *Ensayo* mismo, deja sin resolver el conflicto entre su empirismo y su aceptación retaceada

[39] *Idem.*

[40] *Idem.*

[41] *Idem*, I, 3, 19.

de una idea reconocidamente incoherente. Pero en este punto, sus críticos no tardaron en desafiarlo. Y en su respuesta a uno de ellos, el Dr. Stillingfleet, obispo de Worcester, trata a) de explicar por qué no pudo prescindir de la noción de sustancia, y b) de ofrecer una justificación racional de esta noción. Es menester leer con cuidado estas cartas a Stillingfleet. Pues, si bien suministran un útil desarrollo de algunas de las partes más desconcertantes del *Ensayo*, representan las cautelosas reservas de un hombre que nunca quiso desafiar demasiado abiertamente la ortodoxia religiosa. Stillingfleet lo había acusado de haber "casi descartado la sustancia de la parte razonable del mundo", y Locke estaba ansioso por impedir que, entre los teólogos, se pensara que adhería a pensamientos peligrosos. Se declara incapaz de prescindir del concepto de sustancia por la siguiente razón: "la mente percibe que la idea de estas cualidades y acciones o poderes es incompatible con la existencia... de donde la mente percibe su conexión necesaria con la inherencia o el tener un soporte." [42] Aquí Locke afirma que es patentemente contradictorio suponer que las cualidades de un cuerpo o las acciones de una mente puedan existir por sí mismas, no sustentadas por el sustrato misterioso y sin cualidades cuya existencia postula. Tal apelación a proposiciones presuntamente evidentes son poco efectivas, como es manifiesto, y a ésta en particular se le puede dar una breve respuesta. *De hecho*, hay causa de cualidades observables que no son las cualidades de ninguna sustancia. Los sueños y las alucinaciones suministran incontables ejemplos o, para tomar ejemplos menos raros, la imagen mental de una mancha coloreada que flota en mi campo visual después de haber contemplado una luz brillante no es inherente a ninguna sustancia. Es simplemente una mancha coloreada separada de todo objeto físico (por supuesto, no es inherente a mi ojo o a mi campo visual en un mismo sentido de la palabra "inhe-

[42] *Primera carta a Stillingfleet.*

rente"). Así, el argumento de Locke en favor de la sustancia, formulado de esta manera, puede ser refutado por contraejemplos empíricos.

Locke quizás estaba más preocupado por la necesidad, como él la veía, de justificar la existencia de un sustrato para nuestras ideas de reflexión. Habría sido mucho más perjudicial para la teología tradicional destruir el fundamento de la creencia en un *alma* o un *yo* que criticar, por efectiva que fuera la crítica, la noción de sustancia material. Debemos creer en "una sustancia en la cual subsistan el pensar, el conocer, el dudar y el poder de movimiento", supone Locke[43]. La creencia en tales sustancias es, en realidad, tan vulnerable al argumento derivado de las premisas empíricas de Locke como la creencia en un sustrato de las cualidades de los objetos físicos. Pero convendrá postergar el examen de este punto hasta la sección próxima.

No teniendo razón alguna para considerar seriamente la explicación de Locke de su incapacidad para prescindir del concepto de sustancia, no necesitamos perder mucho tiempo en su intento, ingenioso pero falaz, por justificar dicho concepto. Desde el momento que percibimos, de acuerdo con Locke, que hay una inconsistencia lógica entre la naturaleza de nuestras ideas de sensación y reflexión y su existencia fuera de un medio sustentador, "la mente fabrica la idea correlativa de un soporte"[44]. Y agrega: "Pues nunca he negado que la mente pudiera fraguar ella misma ideas de relación, sino que he demostrado todo lo contrario en los capítulos concernientes a la relación." Pero se olvida de que su explicación de nuestras ideas de relación, aunque no es muy clara, por lo menos está de acuerdo con sus principios básicos. Mientras que su explicación del origen de nuestras ideas de sustancia no lo está. Llegamos a las ideas de relaciones como "mayor que", "entre", "después", etc., compa-

[43] *Ensayo*, II, 23, 5.

[44] *Primera carta a Stillingfleet.*

rando ideas *que están todas ellas presentes ante nosotros en la experiencia.* Pero ahora Locke nos propone que formemos la idea de una relación de *inherencia* entre una cualidad presente en la experiencia y una sustancia que, *ex hypothesi,* nunca puede ser experimentada.

Debemos concluir, pues, que Locke fracasó en su intento de defender la noción de sustancia. En realidad, al tratar de defenderla, arguyó en contra de la dirección de su propio pensamiento, pues fue él, más que ningún otro filósofo, el responsable del descrédito en que ha caído desde entonces la concepción de la sustancia como un *sustrato.* Los críticos contemporáneos como Stillingfleet, preocupados por las implicaciones de la doctrina de Locke, parecen haberlo comprendido mejor que el mismo Locke. Pero es importante destacar que su fracaso en justificar la noción de sustancia no fue un fracaso que pudiera haber sido un éxito. El problema mismo es falso. Es siempre una cuestión significativa preguntar, con respecto a un conjunto de propiedades *particulares,* "¿por qué se las encuentra asociadas?" Por ejemplo, "¿por qué se encuentran las propiedades de la blancura, el gusto salado y la cristalización en el sistema cúbico asociadas en el cloruro de sodio?" Podemos esperar razonablemente que los descubrimientos de la física puedan brindarnos respuestas a tales cuestiones. Pero generalizar la cuestión y preguntar por qué *cualquier* propiedad debe ser hallada en conjunción con otras propiedades es una cuestión que se basa en suposiciones falsas. La tesis del *sustrato* es una respuesta vacua o una pregunta innecesaria.

Es interesante observar, sin embargo, que en el Libro IV del *Ensayo,* al examinar otras cuestiones, Locke menciona de paso un enfoque totalmente nuevo del problema de la sustancia. En la filosofía medieval, una de las características de las sustancias era la de poder existir independientemente. Esta noción de sustancia, que fue desarrollada por Descartes y Spinoza, nunca fue asimilada satisfactoriamente a la concepción, más superficial, del *sustrato.* Locke observa:

> Estamos habituados a considerar cada una de las sustancias con que tropezamos como una cosa completa en sí misma, cuyas cualidades están todas en sí misma, e independientes de las otras cosas; no advertimos, por lo general, las operaciones de esos fluidos invisibles que las rodean, y de cuyos movimientos y operaciones dependen en su mayoría esas cualidades que se observan en ellas y que convertimos en señales intrínsecas y distintivas por las cuales las conocemos y nombramos. Póngase un trozo de oro en cualquier parte por sí sólo y separado del alcance y la influencia de todos los otros cuerpos, e inmediatamente perderá todo su color y su peso, y, quizá, también su maleabilidad... Una cosa es segura: las cosas, por absolutas y totales que parezcan en sí mismas, dependen de otras partes de la naturaleza en aquello que más advertimos en ellas [45].

Locke no desarrolló esta sugerencia. Pero si lo hubiera hecho, habría llegado a una concepción completamente distinta de la sustancia. Es un hecho de la experiencia el que la capacidad para la existencia independiente constituye una propiedad que cosas diferentes poseen en grados muy diferentes. Un animal es muy sensible a los cambios de su ambiente, una piedra lo es menos, y un átomo menos aún. Según esta concepción ser una sustancia es una cuestión de grado. Y la única cosa del universo totalmente sustancial es el universo mismo, concepción a la que llegó Spinoza para escándalo de todos los hombres de sano juicio. Las ideas no desarrolladas de Locke a menudo son más valiosas que sus cautelosas reservas.

LA NATURALEZA DE LA MENTE

LA REFLEXIÓN Y SUS OBJETOS

Hemos visto que para Locke la "reflexión" era una de las fuentes básicas del conocimiento humano. Mientras que la sensación nos informa acerca del mundo externo de objetos físicos, la reflexión nos brinda ideas de nues-

[45] *Ensayo*, IV, 6, 11.

tras propias operaciones mentales. Y, así como todo nuestro conocimiento del mundo externo se basa en nuestras ideas de sensación, así también todo nuestro conocimiento de la mente se basa en nuestras ideas de reflexión. Locke cree que hay una analogía muy estrecha entre estas dos fuentes de conocimiento. Dice de la reflexión: "Esta fuente de ideas la tiene todo hombre íntegramente dentro de sí mismo, y aunque no es un sentido, pues nada tiene que ver con objetos externos, se parece mucho y puede llamársela con propiedad un *sentido interno*."[46] Los objetos de este "sentido interno" son: "*la percepción, el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer* y todas las diferentes acciones de nuestra mente."[47] Esta noción más bien ingenua según la cual la introspección es una especie de faro que podemos dirigir a voluntad en el mundo interno de nuestras actividades mentales ha sido objeto de muchas críticas por parte de los filósofos, especialmente en los últimos años. Se ha sostenido que es "enteramente falsa", y no sólo en los detalles, sino en principio"[48]. Las afirmaciones de estos críticos de la actualidad quizá sean exageradas. Ciertamente, no han sido demostradas más allá de toda discusión. Sea como fuere, no debemos buscar sutilezas filosóficas en las declaraciones de Locke. Una parte importante de lo que él sostiene es que a menudo podemos tener conciencia de estar viendo un árbol, de sentirnos aburridos, de realizar una argumentación, de hacer una elección, etc. Nadie puede poner esto en duda razonablemente, aunque sin duda *podemos* dudar de que nos veríamos desprovistos de tal conocimiento en ausencia de una facultad especial de "sentido interno". Al menos, podemos estar de acuerdo con Locke en que, de tanto en tanto, sabemos cómo nos sentimos, qué estamos pensando, etc. Lo que podemos objetar razonablemente es la

[46] *Idem*, II, 1, 4.
[47] *Idem*.
[48] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Londres, 1949), página 16.

sugerencia de que "el pensar, el dudar, el creer, el razonar, el conocer, el querer", etc., son *ideas* en el mismo sentido en el que los objetos de mi percepción también son, en el vocabulario de Locke, ideas. Pero quizá no debemos interpretar demasiado estrictamente este lenguaje más bien engañoso. Después de todo, sólo puede haber querido decir a) que lo que sabemos acerca de la mente debemos inferirlo de sus operaciones, y b) que esas operaciones sólo son observables en la introspección. Si esto es todo lo que afirma su doctrina de la introspección, podemos aceptar a) y rechazar b). Los fundamentos para rechazar b) se basan, en parte, en el desarrollo de una psicología científica durante los últimos cien años. Esta conquista se ha basado casi totalmente en la observación controlada de la *conducta* humana y animal, y muy poco en las expresiones privadas de la introspección. En verdad, un observador agudo podría haber anticipado los elementos de juicio de la psicología señalando que quienes tienen una comprensión más profunda de los hombres no son los dados a una intensa y cuidadosa introspección. Son los observadores perspicaces y experimentados de la conducta humana.

IDENTIDAD PERSONAL

Locke creía, como hemos visto, que obtenemos nuestro conocimiento de la mente a partir de ideas de reflexión. Si hubiera elaborado una explicación de la naturaleza de la mente consonante con su programa empirista, hubiera tenido que admitir que nuestro conocimiento de las sustancias mentales subyacentes en nuestras ideas de reflexión es tan escaso como nuestro conocimiento de las sustancias materiales. Sería un mero "no sabemos qué". Pero en esto, como en otras partes de nuestra filosofía, Locke no fue consecuente. En primer lugar, tomó de la filosofía medieval y de la teología cristiana la idea de que la mente humana es algo inmaterial que puede existir por sí misma, independientemente del cuerpo. En sus

propios principios filosóficos no hay nada que dé apoyo a esta tesis, la cual, sin embargo, ronda turbadoramente en el trasfondo de su doctrina de la mente. Por otra parte, y para escándalo de sus críticos, estaba dispuesto a admitir que no es lógicamente contradictorio suponer que "el primer Ser Eterno pensante o Espíritu Omnipotente puede, si le place, dar a ciertos sistemas de materia creada e insensible, ensamblada como lo considere adecuado, cierto grado de sentido, percepción y pensamiento" [49]. En otras palabras, los datos de nuestras ideas de reflexión no implican lógicamente la existencia de una mente sustancial. Además, en un punto está dispuesto a abandonar su teoría representacional del conocimiento, al menos en lo que concierne al conocimiento de nuestra propia mente. En el último capítulo del *Ensayo*, en el cual examina los modos en que las ideas pueden servir como signos de las cosas, afirma implícitamente que conocemos la mente de manera directa sin la mediación de ideas. "Las cosas que la mente contempla no están, aparte de ella misma, presentes en el entendimiento." Esto parece incompatible con muchas de sus afirmaciones acerca de las ideas de reflexión.

Es difícil, pues, hallar una explicación clara y coherente de la naturaleza de la mente en el *Ensayo*. Locke es vacilante, poco explícito y contradictorio, excepto en un punto: su famosa doctrina de la identidad personal. La pregunta: "¿qué es lo que me hace ser la *misma persona* que hace una hora, un mes o diez años?", no es, para Locke, simplemente un rompecabezas teórico para filósofos. Pues cree que de la respuesta a este interrogante dependen cuestiones prácticas de responsabilidad, recompensa y castigo morales. Aborda el problema estableciendo que adjetivos tales como "igual" e "idéntico" tienen diferentes sentidos en su aplicación a diferentes clases de cosas, y distingue toda una serie de sentidos diferentes de la palabra "identidad". Una simple partícu-

[49] *Ensayo*, IV, 3, 6.

la material, por ejemplo, tiene un tipo diferente de identidad que una cosa material compuesta. En el primer caso, discernimos su identidad, cuando tenemos ocasión de hacerlo, por su posición en el espacio y el tiempo, mientras que en el segundo caso lo hacemos asegurándonos que todas las partículas que constituyen el compuesto son idénticas en el sentido anterior. En un organismo vivo, en cambio, o en una máquina, la identidad no consiste en una identidad de partículas materiales que puedan ser unidas al organismo o separadas de él sin afectar a su derecho a ser llamado *el mismo* organismo. Más bien, consiste en la organización o estructura de las partes. Cuando Locke analiza la identidad en el caso de los seres humanos, establece una tajante distinción entre la identidad de un *hombre* y la de una *persona*. La identidad del mismo hombre consiste en la misma organización del mismo cuerpo viviente. En este sentido, no considera la identidad humana diferente de la de un animal o una planta. Locke rechaza explícitamente la afirmación según la cual la identidad del *alma* debe ser el criterio para saber si *A* es el mismo hombre que *B*, basándose en el sólido fundamento empirista de que no es posible someter a prueba ni establecer la identidad del alma.

Así, cuando examina la cuestión de la identidad personal repudia la concepción ortodoxa tradicional[50]. La identidad personal consiste para él en la identidad de *conciencia*.

> Puesto que la conciencia siempre acompaña al pensar, y esto es lo que hace que cada uno sea lo que llama su yo, distinguiéndose de este modo a sí mismo de todos los otros seres pensantes, la identidad personal consiste solamente en esto, es decir, en la igualdad de un ser racional; y en la medida en que esta conciencia pueda ser extendida hacia atrás, hasta alcanzar a cualquier acción o pensamiento pasados, hasta allí llega la identidad de la persona: es el mismo yo ahora que entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo yo que aquel que ahora reflexiona sobre ella[51].

[50] *Idem*, II, 27, 25.
[51] *Idem*, II, 27, 9.

Esta declaración es vaga y está sujeta a algunas objeciones obvias. La continuidad de mi conciencia se ve interrumpida por lagunas de tanto en tanto; por ejemplo, cuando dormimos sin soñar o cuando estamos desmayados. Al adquirir conciencia nuevamente, ¿es mi conciencia "la misma" que antes, a pesar de la discontinuidad? Si no lo fuera, yo no sería ya la misma persona. Locke no afirma esta conclusión absurda pero sostiene, en cambio, que lo que constituye la igualdad de conciencia no es la continuidad de duración, sino la continuidad de *contenido*. Soy la misma persona si puedo recordar mis experiencias pasadas y sólo en la medida en que puedo recordarlas. "En la medida en que un ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella al principio y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en tal medida, pues, es el mismo yo personal."[52] La razón para hacer esta afirmación es que, puesto que ahora soy una persona por ser consciente de mi actual estado de conciencia, sólo puedo ser la persona que era si soy consciente de mis estados pasados.

Locke no pasa por alto las objeciones obvias. He olvidado muchos incidentes de mi vida pasada, mientras que no recuerdo muchos otros. ¿Debo afirmar por ello que aquellos que he olvidado no sucedieron a la *misma persona* que ahora recuerda los otros? Locke respondería afirmativamente. Y si objetamos que esta es una consecuencia absurda, él responderá que debemos distinguir entre identidad del mismo *hombre* e identidad de la misma *persona*. Los incidentes que he olvidado le sucedieron al mismo hombre que ahora no logra recordarlos, mas no a la misma persona[53]. Pero no toma en consideración las extrañas consecuencias que se desprenden de esta tesis. Por ejemplo, ¿qué diremos de los incidentes de mi historia pasada que olvidé en una época y recordé en

[52] *Idem*, II, 27, 10.

[53] *Idem*.

otra? El obispo Butler señaló una dificultad adicional en un apéndice a la *Analogy of Religion*. Mi identidad personal no puede consistir en la conciencia de mis experiencias pasadas porque esta conciencia la presupone. Locke dice que soy la misma persona en la medida en que puedo recordar *mis* experiencias pasadas. Pero, ¿qué las hace *mías*? No puede ser el mero hecho de que ahora yo *parezca* recordarlas. Pues yo no las recordaría genuinamente si no *me* hubieran sucedido a *mí*. Y si me sucedieron a mí, ¿qué explicación daremos del yo al cual le sucedieron? Es evidente que no podemos explicarlo en los términos de Locke.

Locke quizá podía haber desarrollado su teoría con el fin de refutar esta objeción utilizando su distinción entre ser "el mismo hombre" y ser "la misma persona". Pero aunque pueda enmendarse la teoría para hacer frente a la crítica de Butler, aún es menester rechazar otro ataque[54]. La explicación de Locke es al mismo tiempo demasiado estrecha y demasiado amplia. Excluye casos en los que todo el mundo diría que "*X* es la misma persona", mientras que incluye casos en los que pocas personas harían tal afirmación. Con otras palabras, la explicación de Locke de la identidad personal difiere mucho del uso castellano establecido de la expresión "la misma persona". Y puesto que los significados de las palabras y las frases están determinados por los modos en que se las usa, dicha objeción es seria. A menos que pueda demostrarse que el uso ordinario de una palabra o una frase es confuso e incoherente, no puede haber justificación para reemplazarlo. El uso ordinario de términos como "yo", "identidad personal", etc., son confusos, por supuesto, en el sentido de que son muy vagos, pero no se ha demostrado que sean contradictorios o fundamentalmente engañosos. Y, aun cuando lo fueran,

[54] Se encontrará un excelente examen crítico en A. G. N. Flew, "Locke's Theory of Personal Identity" (*Philosophy*, 1951).

es dudoso que las propuestas de Locke tengan mérito lógico suficiente como para reemplazarlos adecuadamente.

PENSAMIENTO Y LENGUAJE

El propósito de Locke, en el segundo libro del *Ensayo*, era examinar los "instrumentos y materiales de nuestro conocimiento", enumerarlos y rastrear sus orígenes. Tenía la intención de pasar inmediatamente al examen de los modos en que las ideas se combinan y se usan en el conocimiento y en las creencias. Luego comprendió, como explica él mismo, que la conexión entre el lenguaje y el pensamiento es tan estrecha que no podía hablar del conocimiento, el resultado exitoso de nuestro pensamiento, sin examinar primero el lenguaje. El Libro III, pues, está dedicado a examinar algunos de los problemas filosóficos del lenguaje. En la actualidad, por supuesto, no es nada extraño hallar un filósofo que analice los modos de funcionamiento de las palabras. Pero Locke parece haber tenido más conciencia de la importancia de estas cuestiones que la mayoría de los filósofos anteriores a nuestro siglo. Al examinar la relación entre las palabras, las ideas y las cosas, aborda tres cuestiones principales: a) la conexión entre el lenguaje y el pensamiento; b) el modo de significación de las palabras *generales*, y c) la naturaleza de la definición.

a) La explicación de Locke de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y aquello acerca de lo cual pensamos está de acuerdo con su teoría representacional del conocimiento. Sólo podemos conocer *directamente* nuestras ideas, que nos representan el mundo. Pero estas ideas son privadas y, por su misma naturaleza, no pueden ser compartidas por otra persona. Para comunicarnos con otros necesitamos que los signos públicos sean lo que Locke llama "marcas sensibles de las ideas". Un lenguaje es un sistema de tales signos. Esta concepción de la relación entre el lenguaje y el pensamiento supone

la noción totalmente falsa de que no existe conexión esencial alguna entre el pensamiento y el uso de signos. Se concibe el pensamiento puro como la contemplación privada de un fluir de "ideas" que puede ser traducido, en ocasiones, a un lenguaje público. Las ideas dan a las palabras su significado, pero pueden existir sin ellas. En cambio, no puede haber lenguaje significativo sin ideas que lo respalden. El lenguaje es significativo en la medida en que está respaldado por bienes. Locke no fue el único filósofo que adhirió a esta concepción, pero, aparte de Guillermo de Occam, pocos la han expresado tan abiertamente. En verdad, se halla introducida profundamente en el pensamiento popular acerca del lenguaje, y esto se manifiesta, por ejemplo, cuando hablamos de "expresar nuestros pensamientos en un lenguaje adecuado", etcétera.

Sería tonto pretender que los filósofos de la actualidad respondan, con el acuerdo general, a cuestiones como "¿qué es lo que da significación al lenguaje?" o "¿cómo distinguiremos el discurso con significado del que no lo tiene?" Pero, al menos, pueden dar razones en apoyo de la suposición de que la explicación de Locke es equivocada. En primer lugar, si una corriente de pensamiento puro acompañara siempre a las acciones de hablar, escribir, escuchar, leer y a otros usos del lenguaje, ¿cómo podría pasar inadvertido un ingrediente tan importante y universal de nuestra conciencia? Sin embargo, los psicólogos, utilizando los más cuidadosos métodos introspectivos, no logran ponerse de acuerdo en la famosa controversia sobre la existencia de "pensamiento sin imágenes" [55]. En segundo lugar, no parece absurdo distinguir entre *pensamiento* con significado y *pensamiento* carente de significado. Y si no lo es, ¿cómo se explica la distinción, según la concepción de Locke? Está claro

[55] Se encontrará una descripción de esta controversia en G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology* (Londres, 1951), Capítulo II.

que no puede ser explicada de la misma manera que la distinción entre *lenguaje* con significado y *lenguaje* carente de él. En tercer término, ¿qué entiende Locke por "ideas" cuando afirma que las palabras son signos de ideas? Vimos que, para él, la palabra "idea" tiene múltiples y variables sentidos. No puede querer significar "dato sensorial" o "imagen", y si entiende por ella "concepto", ¿qué es un concepto? Evidentemente, Locke depende de una satisfactoria teoría de los conceptos para hacer aceptable su explicación del significado.

El error de Locke, en este punto, parece surgir del siguiente modo. Distinguimos con propiedad entre la expresión de un pensamiento y el pensamiento mismo, así como distinguimos entre la forma de una cosa y el material del cual está hecha. Pero de esto no se sigue que podamos hablar con propiedad del pensamiento como si existiera aparte de toda expresión del mismo, como no podemos decir del material del cual está hecha una cosa que no tiene forma alguna. Pero esto es lo que hace Locke.

b) Locke examina luego la naturaleza de los conceptos generales, el tradicional problema de los universales. Sus ideas sobre esta cuestión fueron mal entendidas por filósofos posteriores, debido principalmente a la caricatura que hace Berkeley de ellas en la Introducción de sus *Principios del conocimiento humano.* La mayoría de los críticos de Locke concuerdan en que no se encuentra en el *Ensayo* ninguna teoría coherente acerca de los universales, pero que hace, de paso, muchas observaciones valiosas, particularmente acerca de la naturaleza y las funciones del lenguaje. Además, al menos es posible esbozar en líneas generales su explicación. Las palabras generales son esenciales para el conocimiento, pues ningún lenguaje puede estar formado exclusivamente por nombres propios. La posibilidad misma de comunicación depende del uso de palabras generales. Pero toda cosa que existe es una cosa particular. ¿Cómo puede llegar a haber, pues, palabras generales? Según Locke, las palabras ge-

nerales (y, en particular, las ideas generales de las cuales éstas son signos) no son en ningún sentido entidades que existan por sí mismas. Locke no tiene nada en común con el realismo de Platón y sus seguidores. La generalidad de estas palabras reside en su manera de funcionar. La palabra "perro" es una palabra general, mientras que "Fido" es un nombre propio utilizado para referirse a un perro particular. Ahora bien, ¿qué es aquello a lo cual se refiere la palabra general "perro"? La respuesta de Locke es que se refiere a una *idea general*. "Las palabras se hacen generales al convertírselas en signos de *ideas* generales, y las *ideas* se hacen generales separándolas de las circunstancias de tiempo y lugar y de otras ideas que puedan determinarlas en tal o cual existencia particular. Mediante este proceso de abstracción se las hace capaces de representar a más de un individuo, cada uno de los cuales halla en ella su conformidad con esa *idea* abstracta (como la llamamos), de esta suerte"[66]. Concibe una idea general, pues, de un tipo de cosa particular, por ejemplo, un perro, como una idea compleja que contiene las cualidades comunes a todos los perros y que omite aquellas cualidades en las cuales difieren, a saber, tamaño, forma, color, etc.

Esta noción de una idea general como una especie de máximo común divisor de las cosas particulares que representa es muy insatisfactoria. ¿Hay propiedades comunes a todos los perros? Y si las hay, ¿es cierto que no podamos formar la idea general hasta conocerlas? Además, ¿qué tipo de entidad es esta idea general? Locke nunca responde explícitamente a este interrogante, pero parece haber creído que se trata de una suerte de imagen compuesta. Berkeley, en todo caso, la entendió así y no halló dificultades para demostrar lo absurdo de tal noción. Supongamos, sin embargo, que Locke pudiera dar respuestas satisfactorias a estas cuestiones. Con todo, su tesis no es una explicación de la manera cómo operan

[66] *Ensayo*, III, 3, 6.

las palabras generales. En efecto, tal tesis equivale a afirmar que las palabras generales funcionan como nombres propios. La función de un nombre propio es designar unívocamente una cosa particular, mientras que una palabra general se refiere a una idea abstracta. Pero una de las razones por las cuales existe un problema filosófico con respecto a los universales es, precisamente, que las palabras generales parecen funcionar de manera muy diferente de los nombres propios. Locke, como Platón antes que él, simplemente transfiere el problema de la palabra a la idea. Sin duda, él diría que la idea puede representar a la cosa porque se asemeja a ésta, como una imagen se asemeja a su original. Sugiere una respuesta similar en el pasaje citado antes, en el cual dice que el individuo está "en conformidad" con la idea abstracta. Pero, ni siquiera aceptando las mismas premisas de Locke, no hay razón alguna para suponer que un signo no puede representar lo que significa sin parecerse a ello. De hecho, raramente encontramos en nuestra conciencia tales imágenes representativas. Y si las encontramos, no son esenciales, por cierto, para nuestro pensamiento conceptual. En esto, como en tantos otros puntos de su teoría del conocimiento, sus "ideas" representativas resultan ser inútiles y engañosas. Es indudable que esta creencia de Locke se conecta con sus creencias acerca de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento examinadas antes. De no haber creído que el uso del lenguaje debe estar respaldado por una corriente de ideas para ser significativo, podría haber planteado cómo operan las palabras generales sin invocar para nada ideas generales. De este modo, habría tomado el camino correcto para responder a la cuestión, camino que Berkeley señalaría más adelante a sus sucesores.

c) La parte más interesante y original del Libro III es la explicación de la definición. Sería ir demasiado lejos afirmar que esta explicación era original de Locke, pues buena parte de la concepción del lenguaje implícita en ella puede encontrarse ya en la obra de Hobbes. Lo-

cke no reconoce su deuda con Hobbes; sin duda, temió reconocer la influencia de maestro tan escandaloso, pero parece muy improbable que no lo haya leído. La teoría tradicional de la definición (derivada de Aristóteles, pero excesivamente simplificada y deformada en el proceso) era la de que una definición expresa en palabras la *esencia* o *naturaleza* peculiar de la cosa definida. Toda definición lo es de algo real, de una parte de la naturaleza, no de una palabra. Expresa algo verdadero acerca del mundo, no algo acerca de los hábitos lingüísticos de una comunidad particular. Cuando damos una definición de algo, según esta teoría, enunciamos su género y su diferencia específica con respecto a otros miembros de este género. El sistema binomial de Linneo para la clasificación de las plantas y los animales, aún vigente en la biología, conserva residuos de esta concepción antaño influyente. Se considera en ella, por ejemplo, que todos los ranúnculos pertenecen al género *Ranunculus*, en virtud de poseer cierto conjunto de propiedades comunes. Y los miembros de este género pueden diferir entre sí de ciertas maneras típicas que se consideran las determinantes de la especie a la cual pertenece una planta particular. Por ejemplo, el ranúnculo de los prados (*Ranunculus acris*) tiene tallos lisos y sépalos erguidos, mientras que el ranúnculo de bulbos (*R. bulbosus*) tiene tallos estriados y sépalos vueltos hacia abajo.

Los biólogos reconocen en la actualidad que este método para clasificar su material, aunque conveniente y práctico, no pretende asignar a cada planta y cada animal un casillero natural ya preparado. Esta clasificación contiene muchos elementos convencionales, que reflejan simplemente la decisión de aplicar cierto término biológico a determinado conjunto de materiales. Como la mayoría de las convenciones, tienen razones que las sustentan; pero si un biólogo opta por dividir un grupo en tres especies diferentes, mientras que otro agrupa los tres en la misma especie, no hay ninguna manera de dar un veredicto final. Los biólogos no creen ahora, como pa-

recían creer los aristotélicos, que las plantas, los animales y los minerales que constituyen el mundo natural tengan "naturalezas reales", fijas y claramente distinguibles, ni que sea el propósito de la ciencia determinar tales naturalezas (los elementos y los compuestos químicos se ajustan más satisfactoriamente a este programa, pero aun en este caso se presentan dificultades).

Contra esta noción de las "definiciones reales", Locke argüía que "una *definición* no es nada más que la *indicación del significado de una* palabra mediante otros términos no sinónimos"[57]. Los lógicos modernos, casi sin excepción, convendrían que Locke tenía razón. Quizá darían un carácter más elaborado a esta explicación distinguiendo las *definiciones lexicográficas*, que registran la manera como se usa un término particular en una comunidad lingüística, de las *definiciones estipulativas*, que registran una decisión o una recomendación de usar una palabra (un nuevo término científico, por ejemplo) de determinada manera. Pero cualesquiera que sean las glosas modernas que puedan hacerse a la explicación de la definición ofrecida por Locke, su núcleo, que es muy importante por cierto, sigue siendo verdadero. Es una concepción de la definición que actualmente damos tanto por supuesta que corremos el riesgo de olvidar qué valiosa innovación fue en el siglo XVII.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA

Ha sucedido a menudo en la historia de la filosofía que aquellas partes de la obra de un filósofo que él consideraba importantes luego resultan ser triviales o erróneas. Y a la inversa, otras partes de su obra que valoraba menos o que, quizá, sólo eran subordinadas a su propósito principal se convierten en el cimiento de importantes desarrollos. Es lo que sucedió con el *Ensayo* de Locke.

[57] *Idem*, III, 4, 6.

Ahora nos damos cuenta de que la labor importante de Locke en teoría del conocimiento debe ser buscada en los tres primeros libros. Se recordará que el objeto del *Ensayo*, tal como se lo expone en la Introducción, fue "investigar los orígenes, la certeza y el alcance del *conocimiento humano*, junto con los fundamentos y grados de *creencia, opinión* y *asentimiento*"[58]. Pero de este programa Locke sólo había realizado una parte pequeña al terminar el tercer libro. Había examinado los orígenes del conocimiento y, al menos por implicación, sus límites posibles, pero el resto de su objetivo quedó sin realizar. Es lo que hizo en el Libro IV.

Pero el Libro IV es considerado generalmente como la parte menos exitosa y menos importante del *Ensayo*. Esto se debe, en parte, a una radical incompatibilidad entre la explicación que da Locke del conocimiento en los tres primeros libros y la que da en el último. Sin embargo, esta incompatibilidad habría sido menos importante si la explicación de Locke acerca de la naturaleza del conocimiento hubiera sido plausible. Pero de hecho, no sólo era tan restringida esta explicación que difícilmente podría decirse, en el sentido que da Locke a la palabra, que *conocemos* algo de cierta importancia, sino que también, como veremos, concibió de manera radicalmente equivocada la naturaleza de ciertas formas importantes del conocimiento.

La incompatibilidad entre los tres primeros libros del *Ensayo* y el último reside en esto: los Libros I, II y III exponen una explicación empirista del conocimiento en la cual las fuentes de éste y, por ende, sus límites se ciñen a los materiales suministrados por la sensación y la reflexión. El Libro IV da una explicación racionalista de la manera como la mente une y relaciona estas materias primas. El caso típico del conocer sobre el cual se basan las primeras partes del *Ensayo* es uno que suministran nuestra experiencia sensorial cotidiana y las

[58] *Idem*, Introducción, 2.

ciencias observacionales; en cambio, el modelo del Libro IV es la matemática pura. En este libro, habla como Descartes, Spinoza o Leibniz, aunque mucho menos convincentemente que ellos.

Por supuesto, puede decirse en defensa de Locke que no hay ninguna incompatibilidad *lógica* en dar una explicación del modo en que hallamos los *materiales* del conocimiento y otra explicación totalmente distinta del modo en que estos materiales son elaborados para obtener el producto acabado. Pero estas dos corrientes de pensamiento no guardan mucha armonía entre sí, y los detalles de la argumentación del Libro IV son insatisfactorios.

Define "conocimiento" como "nada más que la percepción de la conexión de un acuerdo o desacuerdo y rechazo entre cualesquiera de nuestras ideas" [59]. Lo que quiere decir es que podemos "percibir" intuitivamente (en un sentido metafórico de la palabra "percibir") que hay ciertas relaciones de conexión necesaria o de mutua incompatibilidad que rigen entre las ideas que nos brinda la experiencia, y que el conocimiento es, justamente, la percepción intuitiva de estas relaciones. Tal explicación del conocimiento no es muy informativa sin algunos ejemplos detallados, pero los ejemplos que da Locke no son de mucha ayuda. Enumera cuatro tipos de "acuerdo": I) identidad, II) relación, III) coexistencia o conexión necesaria, y IV) existencia real. I) Sólo puede brindarnos tautologías (los ejemplos de Locke son: "el azul no es amarillo" y "un espíritu es un espíritu"). Por II) parece entender las relaciones matemáticas, pues el ejemplo que da está tomado de la geometría: "dos triángulos de bases iguales entre dos paralelas son iguales". El uso de este ejemplo parece implicar que, para Locke, puede haber una conexión necesaria entre conceptos matemáticos *tomados por sí mismos* e independientemente de los axiomas del sistema en el cual apare-

[59] *Idem*, IV, 1, 2.

cen (en este caso, el sistema de la geometría euclidiana). Esto, sin duda alguna, es falso.

El tercer tipo, el de la coexistencia o conexión necesaria, es la relación entre ideas que encontramos uniformemente vinculadas en nuestra experiencia y que son, por supuesto, reflejos de propiedades que aparecen uniformemente juntas en la naturaleza. Locke da como ejemplo las propiedades del oro, aunque admite inmediatamente que no podemos, en realidad, percibir la conexión necesaria, por ejemplo, entre el peso específico del oro y su solubilidad en *agua regia*, lo cual es obvio. Parece haber pensado que el avance del conocimiento en la ciencia física demostraría las conexiones necesarias entre las propiedades de las cosas. En efecto, la ciencia ha avanzado enormemente desde su época, pero no conocemos conexiones más necesarias entre las propiedades de las cosas en la actualidad que las que conocía él en el siglo XVII. La razón de esto es, simplemente, que no hay *ni puede haber* conexión necesaria alguna entre cuestiones de hecho. Las conexiones entre las propiedades empíricas de las cosas son todas contingentes, y en un mundo ordenado de diferente manera y con leyes de la naturaleza diferentes de las que rigen en nuestro mundo bien podrían ser diferentes de lo que son. Así, la explicación que brinda Locke del conocimiento científico de esta especie lo deforma radicalmente. Si tuviera razón, toda la ciencia natural sería deducible *a priori* a partir de los meros elementos de juicio que nos presentan nuestros sentidos, y los científicos podrían prescindir de hipótesis y experimentos. Pero, de todos modos, es muy dudoso que su explicación sea siquiera compatible con sus propias premisas. Pues él admite que "no puede haber en la mente ninguna idea que ésta no perciba inmediatamente, por un conocimiento intuitivo, como siendo lo que es" [60]. Y si esto es así, no podemos dejar de percibir las relaciones mutuas entre dos ideas cualesquie-

[60] *Idem*, IV, 3, 8.

ra "presentes en la mente". O las conoceríamos inmediatamente, o no las conoceríamos en absoluto.

El cuarto tipo de "acuerdo o desacuerdo" es lo que Locke llama "existencia real". El ejemplo que da es: "Dios es" (esto es, Dios existe). En este caso, es difícil saber exactamente qué quiere decir. Parece estar aludiendo aquí sólo a la existencia de Dios, y no, en general, a cualquier enunciado de la forma "*X* existe", pues en un capítulo posterior examina la existencia de esas cosas que conocemos a través de los sentidos. La interpretación más plausible parece ser que, si tenemos "presentes en la mente" las dos ideas "Dios" y "existencia", vemos que hay entre ambas una conexión necesaria. Esto equivaldría a una enunciación, en forma condensada, del famoso "argumento ontológico" de la existencia de Dios, que carece de validez por una serie de razones. Un crítico podría objetar aquí que la existencia no es una "idea" en el sentido que Locke da a la palabra; es decir, como señalarían más adelante Hume y Kant, no es en modo alguno un genuino predicado (Locke sostenía, de hecho, que la existencia es una de las ideas que "se trasmiten a la mente por todos los caminos de la sensación y la reflexión" [61]).

Considero evidente que esta explicación del conocimiento es irremediablemente equivocada. No sirve siquiera como explicación del conocimiento *a priori* que se obtiene en la lógica formal y en la matemática. Pues no es entre *ideas* sino entre *enunciados* o *proposiciones* donde son válidas en estos campos las relaciones de conexión necesaria. En realidad, Locke podía haber convertido una explicación del conocimiento totalmente malograda en un análisis correcto (aunque parcial), si hubiera admitido las proposiciones en la categoría de ideas complejas. Por ejemplo, no sólo habría admitido, entonces, que "pasto" y "verde" son ideas, sino también que es una idea la proposición "el pasto es verde". Pues

[61] *Idem*, II, 7, 1.

hay genuinas relaciones de conexión necesaria y de incompatibilidad que rigen entre proposiciones, y es parte de la tarea del lógico formal rastrear y explicar estas relaciones. Pero Locke prestó poca atención a la lógica formal [62], y, en verdad, la subvaloración del tema en su época ofrecía poco estímulo para que alguien se dirigiera hacia ella en busca de claridad filosófica.

Si esto fuera todo lo que Locke dijo acerca del conocimiento, el Libro IV sería realmente de poco interés filosófico. Pero él parece haber sido consciente de que su explicación era inadecuada y trató de completarla de tres maneras. I) Plantea y trata de resolver la dificultad básica con la cual debe enfrentarse el defensor de toda teoría representacional del conocimiento. II) Examina con mayor detalle nuestro conocimiento de proposiciones de la forma "*x* existe". III) Analiza la naturaleza del "juicio" o "creencia", esos estados de la mente que carecen de esa certeza inmediata y justificada que es el signo del genuino conocimiento, pero que, sin embargo, son de mucho mayor interés práctico para nosotros. Después de todo, muy comúnmente *juzgamos* o *creemos*, pero muy raramente conocemos, en el sentido que da Locke a estas palabras.

Los dos primeros temas pueden ser tratados juntos, y Locke plantea la cuestión del conocimiento a través de ideas en el curso de un análisis del conocimiento por la sensación. Admite que este tipo de "conocimiento" no satisface a la estricta definición que ha establecido. "Hay, en verdad, otra percepción de la mente, utilizada en lo que respecta a la *existencia particular de seres finitos fuera de nosotros*, y que, yendo más allá de la mera probabilidad pero sin alcanzar perfectamente ninguno de los anteriores grados de torpeza, recibe también el nombre de conocimiento." [63] Y al examinar este tipo de conocimiento, Locke expone honradamente las dificultades

[62] Hace algunos comentarios severos sobre la lógica formal de su época en IV, 17, 4-8 del *Ensayo*.

[63] *Idem*, IV, 2, 14.

que plantea su teoría representacional en lo que respecta a la percepción sensorial. "Pues, tener la idea de una cosa en nuestra mente no demuestra la existencia de esta cosa, como el cuadro de un hombre no prueba que esté en el mundo." [64] Pero su tratamiento de la cuestión ofrece un testimonio más firme de su honestidad intelectual que de su cacumen filosófico. Piensa que debe haber un mundo real correspondiente a nuestras ideas de sensación porque a) los datos sensoriales son mucho más vívidos que las imágenes y no se les puede dar existencia a voluntad, como en el caso de las imágenes; b) nuestros diferentes sentidos "se prestan mutuo testimonio de la verdad de sus informes concernientes a la existencia de cosas sensibles fuera de nosotros" [65]. Pero es evidente que estos hechos son tan compatibles con una concepción del mundo similar a la de Berkeley, que prescinde de las sustancias materiales, como con la de Locke. Por lo tanto, no contribuyen para nada a resolver la dificultad del "camino de las ideas".

Aun la vacilante admisión de Locke de la percepción sensorial en el *status* de conocimiento nos permite conocer muy poco. Además, concede que "el hombre se hallaría en gran desconcierto si no tuviera nada que lo dirigiera como no sea lo que tiene la certeza del verdadero conocimiento" [66]. Pero también tenemos "juicio", la facultad que Dios ha otorgado al hombre para suplir la falta de conocimiento claro y seguro en los casos en los que no es posible lograr éste" [67]. Cuando *sabemos* que *A* es *B*, percibimos intuitivamente la conexión necesaria que vincula la idea de *A* con la idea de *B*. Pero si solamente *juzgamos* o *creemos* que *A* es *B*, presuponemos que la conexión rige sin poder verificar mediante la intuición que es así. Obviamente, Locke tiene razón al admitir que, a veces, creemos que ciertas proposiciones

[64] *Idem*, IV, 11, 1.
[65] *Idem*, IV, 11, 4.
[66] *Idem*, IV, 14, 1.
[67] *Idem*, IV, 14, 3.

son verdaderas sobre la base de elementos de juicio totalmente adecuados, mientras que otras veces, mucho más frecuentes, solamente presumimos su verdad sobre la base de elementos de juicio reconocidamente imperfectos. Pero es difícil ver cómo puede reconciliar este hecho obvio con su propia teoría del conocimiento. La razón es la misma que dimos antes al criticar nuestro supuesto conocimiento de conexiones necesarias entre las propiedades de los objetos físicos. "Sea una idea lo que fuere, no puede ser de otra manera que como la mente la percibe."[68] Si esto es así, debemos sin duda percibir las relaciones tan pronto como consideramos las ideas de ellas. ¿Sobre qué fundamento podríamos "presumir" su existencia?

Quizá Locke tenía *in mente* este pensamiento, aunque no lo manifiesta. De todos modos, admite que el juicio es totalmente diferente del conocimiento en que "aquello que me hace creer es algo *extraño* * a la cosa que creo"[69]. Estos elementos de juicio extraños pueden ser de dos tipos: I) la medida en la cual una proposición se ajusta a mi experiencia pasada; II) el testimonio de otros. Y agrega algunas reglas sensatas para estimar el valor del testimonio de otras personas. Aquí Locke roza un importante problema, que no analiza. Ello es de lamentar, pues el Libro IV habría sido mucho más útil y habría tenido más influencia si Locke hubiera dedicado más tiempo a analizar el juicio o la creencia, que son tan comunes y de tal importancia práctica, y menos a examinar el "conocimiento", el cual, tal como él lo define, raramente se obtiene.

Es imposible considerar el último libro del *Ensayo* como una contribución a una teoría empirista del conocimiento, pues es totalmente ajeno a esos tipos de conocimiento (en el sentido corriente de esta palabra, no en el

[68] *Idem*, II, 29, 5.

* Las bastardillas son mías.

[69] *Idem*, IV, 15, 3.

de Locke) con los que estamos todos familiarizados. No obstante esto, una lectura cuidadosa del Libro IV revelará puntos de gran importancia filosófica dispersos acá y allá como auxiliares no elaborados de su argumento principal. Por ejemplo, al iniciar su examen de nuestro conocimiento de la existencia, hace de paso una observación que se ha convertido en un lugar común, aunque muy importante, en la filosofía contemporánea. "Las proposiciones universales de cuya verdad o falsedad podemos tener conocimiento cierto, no se refieren a la existencia; además, todas las afirmaciones particulares... sólo conciernen a la existencia, pues sólo expresan la unión o separación accidental de ideas en cosas existentes, las cuales, en sus naturalezas abstractas, no tienen ninguna unión o rechazo necesarios."[70] Estas observaciones muestran una comprensión mucho más profunda de los problemas del conocimiento que la que revela su doctrina oficial.

De igual modo, al ilustrar su explicación del conocer, por escasas que las ilustraciones sean, hace un intento por llegar a una clasificación de tipos de proposiciones lógicamente distintos. También esta es una empresa que ha recibido descollante importancia en la filosofía reciente. Por último, encontramos al final del libro[71] un excelente examen de las relaciones entre la razón y la fe religiosa, tan buena, en verdad, y tan audaz para su época que constituye un jalón de importancia en la historia de este espinoso tema. Estos puntos, aunque incidentales con respecto al principal propósito de Locke, tienen permanente importancia y son las únicas partes del último libro del *Ensayo* que le dan cierto valor filosófico. Aparte de ellos, han sido los tres primeros libros los que han ejercido una influencia permanente sobre el pensamiento europeo y han justificado con creces la propia idea, aunque modesta, que tenía Locke de su obra. "Es

[70] *Idem*, IV, 9, 1.

[71] *Idem*, Capítulos 18 y 19.

bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y limpiar el escombro que obstaculiza la marcha del saber."[72] En verdad, desbrozó el camino para sus sucesores de la tradición empírica británica. Sin la obra de Locke, la de Berkeley, Hume, Mill, Russell y Moore habría sido muy diferente.

[72] *Idem*, Epístola al Lector.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Collected Works (Londres, 1853 y 1961).

Essay Concerning Human Understanding, comp. con una introducción crítica y notas, por A. C. Fraser (2 vols., Oxford, 1894). Es la edición autorizada del *Ensayo*, pero es preferible leerlo en una de las siguientes ediciones.

Essay Concerning Human Understanding, resumido por A. S. Pringle-Pattison (Oxford, 1924).

Essay Concerning Human Understanding, ed. preparada por J. W. Yolton (2 vols. Londres, 1961).

John Locke Selections, comp. por S. Lamprecht (rústica, N. Y., 1928).

Exposiciones generales

Aaron, R. I., *John Locke* (Oxford, 2ª ed., 1955).

Alexander, S., *Locke* (Londres, 1908).

O'Connor, D. J., *John Locke* (Harmondsworth, 1952).

Yolton, J. W., *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford, 1956).

Obras sobre temas particulares

Gibson, J., *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations* (Cambridge y N. Y., 1917, 1960).

Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy, Eight Studies* (Oxford, 1950 y 1956).

Hofstadter, A., *Locke and Scepticism* (N. York, 1935).

James, D. G., *The Life of Reason: Hobbes, Locke and Bolingbroke* (Londres y N. Y., 1949). Este libro trata principalmente de filosofía política.

Biografía

Cranston, Maurice, *John Locke* (Londres, 1957). La biografía autorizada sobre Locke.

III

BERKELEY

Por J. F. Thomson

George Berkeley nació cerca de Kilkenny, Irlanda, en 1685. Ingresó en el Trinity College de Dublin a la edad de 15 años, se graduó en 1704 y fue nombrado Fellow del colegio en 1707. En este año y en el siguiente llenó dos cuadernos de notas con reflexiones que le habían sugerido sus lecturas de Locke, Newton, Malebranche y otros. Estos libros de notas, actualmente llamados los *Comentarios Filosóficos*, contienen en germen casi toda su filosofía. Algunas de las ideas contenidas en ellos fueron desarrolladas en el *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión*, que apareció en 1709, y en la obra más conocida de Berkeley, *Tratado Sobre los Principios del Conocimiento Humano*, que fue publicado en 1710. Los *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús* (1713) reenuncian y desarrollan algunos de los principales argumentos y tesis de los *Principios*. Estos son, indudablemente, los escritos más importantes de Berkeley y de ellos debe partir todo examen de su filosofía.

En 1724, Berkeley renunció a su cargo del Trinity College para convertirse en Dean de Derry. Buena parte de sus años siguientes, hasta 1731, los dedicó a tratar de fundar en las Bermudas un colegio para educar a los indios y a los hijos de los plantadores ingleses. El intento fracasó porque el gobierno no dio el apoyo que había prometido. En 1734, Berkeley fue hecho obispo de Cloyne. En 1752 se estableció en Oxford, donde murió en 1753.

En el espacio dedicado a este capítulo no será posible examinar más que unos pocos temas centrales de la filosofía de Berkeley. Pero, para mayor claridad, debemos hacer algunas advertencias con respecto a los temas cen-

trales antes de tratar de considerar los periféricos. Por ello, he tomado como cuestión central el significado de la importancia del principio *esse est percipi*, principio que el mismo Berkeley, ciertamente, consideraba su principal contribución a la filosofía.

EL "NUEVO PRINCIPIO" Y EL CUADRO INMATERIALISTA DEL MUNDO

El punto central de la filosofía de Berkeley es su principio según el cual existir es lo mismo que percibir o ser percibido. Para comprender su filosofía necesitamos comprender qué significa este principio, por qué y cómo Berkeley se vio llevado a afirmarlo, y por qué le asignaba tanta importancia.

Descubrió dicho principio cuando era un joven de veintidós años, y hallamos registrado el descubrimiento en sus cuadernos de notas (*Philosophical Commentaries*). Por lo que dice allí, es evidente que consideraba tal descubrimiento como de carácter lógico o conceptual. Para comprender que la existencia es lo mismo que percibir o ser percibido sólo debemos reflexionar, cree Berkeley, en lo que queremos significar o podemos querer significar por la palabra "existe". Y piensa también que, si lo hacemos, nos liberaremos de una multitud de problemas insolubles de otro modo, en la física, en la matemática, en la teología y en casi todo campo de estudio. Escribió una nota[1]: "Para exponer diligentemente cómo es que muchos de los filósofos antiguos cayeron en absurdos tan grandes como el de negar la existencia del movimiento y de esas otras cosas que percibían realmente por sus sentidos. Esto se debió a que no sabían qué es la existencia y en qué consiste. Esta es la fuente de toda su locura. Es en el descubrimiento de la naturaleza, significado y alcance de la Existencia

[1] *Philosophical Commentaries* (en adelante abreviado *PC*), parágrafo 491.

en lo que insisto principalmente". No plantearse qué *es* la existencia sólo fue una de las fallas de un importante conjunto de ellas. "La causa amplia, difundida y universal de nuestros errores es que no consideramos nuestras propias nociones, quiero decir, no las consideramos en sí mismas, no las fijamos, establecemos y determinamos."[2] Pues no se trata de que "nuestras nociones" o las palabras que las designan sean inevitablemente desconcertantes. "No digo que las palabras cosa, sustancia, etc., hayan sido la causa de los errores, sino el no reflexionar sobre su significado. Estoy en favor de conservar esas palabras. Yo sólo deseo que los hombres piensen antes de hablar y establezcan el significado de sus palabras."[3] Pero el no examinar la idea de existencia es el error más importante. Pues surgen falsos problemas, piensa Berkeley, si se supone que existen cosas que ni perciben ni son percibidas. Luego la gente se preocupa por la naturaleza y el *status* de estos presuntos existentes. Su principio arranca de cuajo tales problemas y perplejidades.

La aceptación del principio conduce a una cierta concepción del mundo, o cuadro del mundo, al que Berkeley llama a veces *inmaterialismo*. Según esta concepción del mundo sólo hay dos tipos de cosas: ideas y espíritus. Los espíritus perciben ideas o, como dice Berkeley a veces, "las tienen". La existencia de una idea consiste en ser percibida o tenida por algún espíritu. La existencia de un espíritu consiste en su tener ideas y voliciones. Sólo los espíritus perciben; sólo las ideas son percibidas; no puede haber otra especie de cosas además de estas dos.

Puesto que tienen voliciones, los espíritus son agentes causales. Ellos, y sólo ellos, inician cambios en el mundo. Las ideas son pasivas y deben su existencia a los espíritus. Nosotros (los seres humanos) somos espíritus fi-

[2] *Idem*, parágrafo 540.

[3] *Idem*, parágrafo 553.

nitos. Pero hay también al menos un espíritu infinito, al que Berkeley llama Dios. Con respecto a cualquier espíritu finito determinado, algunas de sus ideas son causadas por él mismo y algunas por Dios. Las ideas causadas por Dios suelen presentarse en conjuntos o grupos. Los llamamos manzanas, sillas, casas, etc., según el tipo de ideas que los constituyen. Cuando un espíritu finito mira al sol, él percibe o tiene ideas causadas por Dios. Cuando piensa o recuerda al sol durante la noche, tiene ideas de los cuales él mismo es la causa.

Tal es, pues, en líneas generales suficientes su inmaterialismo. Considerándolo simplemente como un cuadro del mundo, uno puede sentirse atraído o repelido por él. Pero su interés no reside en su atractivo o falta de atractivo para la imaginación. Debemos considerar, más bien, las afirmaciones que Berkeley deriva de él. Sostiene, primero, que es un cuadro cuya aceptación nos liberará de una vez para siempre de todos los problemas metafísicos, y pondrá de manifiesto "la falsedad y vanidad de esas estériles especulaciones que constituyen la principal ocupación de los hombres cultos"[4]. Segundo, piensa que puede demostrarse que sólo este cuadro del mundo no conduce a dificultades metafísicas. Tercero, y esto quizá sea sorprendente, piensa que es la manera *natural* de contemplar el mundo y que todos nosotros somos, quizá sin darnos cuenta de ello, inmaterialistas, antes de ser seducidos y lanzados a la confusión por la falsa ciencia y la falsa filosofía; de modo que, al hacer explícito el inmaterialismo, Berkeley considera que está "recordando a los hombres el sentido común"[5]. Consideraremos ahora tales afirmaciones.

Con tal fin, comencemos considerando el inmaterialismo de manera totalmente ingenua y sin ninguna idea preconcebida acerca de cómo debemos tratar una teoría filosófica. Lo que falta conspicuamente en el cuadro es,

[4] *Principles of Human Knowledge*, parágrafo 156.

[5] *PC*, parágrafo 751.

claro está, la noción de *materia*. ¿Niega Berkeley la existencia de la materia? Y si es así, ¿debemos preocuparnos por ello?

LA "MATERIA"

Los *Tres diálogos* son una extensa discusión entre Filonús, que es el portavoz de Berkeley, e Hilas, un presunto representante del sentido común que ha sido conducido al error, aunque no incurablemente, por el materialismo de Locke y Newton. El primer diálogo comienza con la ansiosa pregunta de Hilas acerca de si es verdad que Filonús niega la existencia de la sustancia material. Filonús responde que está totalmente convencido "de que no hay nada semejante a lo que los filósofos llaman sustancia material"[6]. Poco después[7], dice que niega la existencia de la materia.

En la primera cita, Filonús entiende por "filósofos" a los filósofos naturales de su época, es decir, a personas a quienes hoy llamaríamos físicos y químicos, y a sus defensores. Si hay o no algo semejante a lo que esas personas llamaban sustancia material depende, por supuesto, de lo que afirmaran acerca de ella. Pues es posible que su explicación del término fuera confusa o que le atribuyeran características que nada pudiera poseer. Pero cuando, en la segunda cita, Filonús dice que niega la existencia de la materia, estamos autorizados, al menos provisionalmente, a interpretar esto (como hace Hilas) como una negación de la existencia de lo que *nosotros* llamamos materia. ¿A qué damos, pues, este nombre? "Materia" viene del latín *materia* que, al igual que *hyle* en griego, significaba originalmente "madera". Ahora bien, muchas cosas están hechas de madera y lo

[6] *Three Dialogues between Hylas and Philonus*, en A. A. Luce y T. E. Jessop (comp.), *The Works of George Berkeley*, 9 vols. (Londres, 1948-1957) vol. II, pág. 172.

[7] *Idem*, pág. 173.

han sido siempre, y muchas cosas que ahora se hacen de metal o de plástico antaño eran hechas de madera o no eran hechas en absoluto. Es fácil ver, pues, cómo la palabra que significa madera llegó a convertirse en un nombre genérico para todo tipo de sustancia de la cual se hiciera o se pudiera hacer objetos elaborados. Corresponde, aproximadamente, al sentido que damos actualmente a la palabra "material", por ejemplo, cuando hablamos del material para un vestido o para hacer cortinas. Pero hay muchas cosas que no son objetos elaborados; no están hechos literalmente de nada porque, literalmente, no se los hace. Pero, por una extensión natural, pensamos en los árboles, piedras y seres humanos como hechos de diferentes tipos de sustancias, en el sentido de estar compuestos de ellas o contenerlas. Así llegamos a la idea de materia. "Materia" es un nombre muy general para los diversos materiales y sustancias de los cuales están hechas o compuestas las cosas. Los diversos elementos y sus componentes orgánico e inorgánico son, pues, diferentes tipos o variedades de materia. Son diferentes sustancias materiales.

Cabe observar que, como la noción de materia es muy general, para muchos propósitos es prescindible. A menudo necesitamos hablar de oro, lino, sangre, queso y del material para algo, pero raramente de materia como tal. La excepción se encuentra en la física. Los físicos se ocupan profesionalmente de las propiedades de la materia, es decir, de las propiedades que tiene cualquier trozo de materia justamente porque es un trozo de materia. Así, la idea de materia puede llegar fácilmente a parecer poco familiar, teórica y, por ende, adecuada para la especulación filosófica. Pero si tenemos en cuenta cómo la idea de materia se relaciona con la del queso, por ejemplo, veremos que no puede haber ninguna duda seria acerca de la *existencia* de la materia, en este sentido del término, que es el común. Pues, si la existencia del queso, implica la existencia de materia, entonces la no existencia de materia implica la no existencia del queso.

Y obligarse a negar la existencia del queso a causa de alguna teoría filosófica parecerá equivocado, por cierto.

En el *Segundo Diálogo*, Hilas dice que "no puede sostenerse la realidad de las cosas sensibles sin suponer la existencia de materia"[8]. Acabamos de ver cuál es el valor de esta observación. Nos será de utilidad considerar la respuesta de *Filonús*.

Filonús: "¿Mi guante, por ejemplo?"

Hilas: "Eso o cualquier cosa percibida por los sentidos."

Filonús: "Pero, para fijarnos en una cosa particular, ¿no es una prueba suficiente, para mí, de la existencia de este guante que yo lo vea, lo palpe y lo use? Y si no es así, ¿cómo es posible que yo esté seguro de la realidad de esta cosa que veo realmente en este lugar, suponiendo que una cosa desconocida que nunca vi ni puedo ver existe de una manera desconocida, en un lugar desconocido o en ningún lugar en absoluto? ¿Cómo puede la supuesta realidad de lo que es intangible ser la prueba de que existe realmente algo tangible? ¿O la realidad de lo que es invisible ser la prueba de que algo visible... exista?"

Ahora hay dos cosas que están claras. Primero Filonús no responde a la observación de Hilas. Hilas debería haber dicho: que puedas ver y tocar tu guante indica, en verdad, que existe. Pero también muestra que existe una cosa material, una cosa hecha de cuero y, por ende, de materia. No quiero significar que la suposición de que hay materia es algo que, si se lo acepta previamente, da plausibilidad a la suposición de que estás usando un guante, sino que quienquiera que sostenga, como tú lo haces, que está usando un guante está obligado a afirmar la existencia de materia.

Pero es evidente también que la concepción de materia que Filonús rechaza no es la común. Lo que rechaza

[8] *Idem*, pág. 224.

bajo el título de materia es algo "intangible, invisible y que, si existe, existe de una manera desconocida, en un lugar desconocido o en ningún lugar en absoluto". En este sentido de "materia" es difícil, en verdad, ver que tengamos o podamos tener alguna razón para creer en su existencia. Pero esta concepción de la materia no es la común, y este sentido de la palabra no es el sentido corriente.

Debemos sospechar, pues, que Hilas y Filonús andan desencontrados: lo que Hilas defiende no es lo que Filonús ataca. Así, puesto que tanto Hilas como Filonús son una creación de la imaginación de Berkeley, debemos sospechar que Berkeley no comprendió cuál era la concepción corriente de la materia. Y esta sospecha halla confirmación en muchos pasajes de los escritos de Berkeley. Por ejemplo: "No arguyo contra la existencia de cualquier cosa que podamos captar por el sentido o por la reflexión. No pongo en duda ni remotamente que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos existan, existan realmente. La única cosa cuya existencia niego es aquella que los filósofos llaman materia, o sustancia corporal. Y al hacerlo, no infiero perjuicio alguno al resto de la humanidad, la cual, me atrevo a afirmar, nunca la echará de menos"[9]. Aquí, pues, Berkeley sólo *pretende* negar la existencia de lo que los filósofos llaman "materia". Además, al decir que él no niega la existencia de las cosas que ve y toca, admite tácitamente que *hay* "cosas materiales", es decir, cosas hechas o compuestas de sustancias materiales. Pero entonces, ¿cómo se compagina esto con la tesis de que sólo existen ideas y espíritus? Berkeley piensa que es perfectamente compatible. Pues lo que llamamos comúnmente "cosas materiales" son simplemente combinaciones de cualidades sensibles, y las cualidades sensibles son ideas. Además, piensa que esta es la idea corriente de "material".

[9] *Principles*, parágrafos 35-37.

> Se dirá [en contra del inmaterialismo] que esto al menos es verdad, a saber, que eliminamos toda sustancia corpórea. A esto respondo que si se toma la palabra *sustancia* en el sentido vulgar, como una combinación de cualidades sensibles, tales como la extensión, la solidez, el peso, etc., no se nos puede acusar de eliminarla. Pero si se la toma en un sentido filosófico, como soporte de accidentes o cualidades externas a la mente, entonces, en efecto, reconozco que la elimino, si es que puede hablarse de eliminar algo que nunca ha existido, ni siquiera en la imaginación [10].

Ahora podemos discernir en alguna medida el carácter de la teoría de Berkeley. Éste sólo reconoce dos concepciones posibles acerca de lo que es una "cosa material". Una es la concepción "filosófica", según la cual la cosa está compuesta de algo invisible e intangible que subyace en sus cualidades sensibles y las sustenta. La otra es la que concibe la cosa simplemente como una combinación de cualidades sensibles. Y, puesto que piensa que estas dos concepciones son las únicas posibles, piensa también, como es natural, que rechazar la primera equivale a adherir a la segunda. Hacer esto, rechazar la "concepción filosófica" e identificar las cosas materiales con combinaciones de cosas sensibles, es dar el primer paso hacia el inmaterialismo (damos el segundo paso cuando identificamos las cualidades sensibles con "ideas"). Ya hemos hallado razones para sospechar que el dilema del cual parte Berkeley es falso. Si esta afirmación se halla bien fundada, no necesitamos dar el segundo paso. Pero, con el fin de comprender la atracción que ejerció sobre Berkeley, debemos discernir más claramente en qué consistía la "concepción filosófica" de la materia y cómo surgió.

LA CONCEPCIÓN DE LOCKE SOBRE LA MATERIA

Para Berkeley, el vocero oficial de esta concepción era Locke. No nos interesa aquí investigar exactamente qué

[10] *Idem*, parágrafo 37.

es lo que Locke dijo. La siguiente exposición bastará para nuestros propósitos; podemos suponer, por cierto, que Berkeley pensaba que Locke y otros habían propuesto una doctrina semejante.

Cuando percibimos (es decir, vemos, tocamos, oímos, olemos o gustamos) algo, lo que sucede esencialmente es que se producen sensaciones en nosotros. Estas sensaciones son llamadas "ideas", y son causadas por la cosa material que se percibe o con ayuda de ella. Así, la cosa material debe tener *poderes* (debe tener el poder de causar ideas). Y sus poderes son lo que llamamos comúnmente sus cualidades. Así, cuando atribuimos una cualidad a una cosa sobre la base de haberla percibido, decimos que tiene tal y cual poder. Por ejemplo, un trozo de papel blanco tiene el poder de causar ideas de color en un observador, en condiciones adecuadas. Si sucede esto, y luego, como resultado de ello, el observador dice u observa que el papel es blanco, le está atribuyendo el poder de causar en él justamente las ideas que tiene. Se piensa que de esto se sigue que las ideas así causadas son ideas *de* cualidades sensibles.

Pero, ¿qué son estos poderes y cómo debemos concebirlos? La respuesta oficial es que los poderes que tenga una cosa dependen de su estructura física, del ordenamiento de las "partes minúsculas" de las que está compuesto. Pues deseamos ser económicos en nuestras hipótesis. No queremos recargar nuestra teoría con otras características que las que es necesario mencionar para explicar los poderes de las cosas de causar en nosotros sensaciones de ciertos tipos. Pero entonces debe ser posible, en principio, explicarlas en términos puramente físicos. Así, hallamos en esta descripción que las características atribuidas a las cosas materiales son justamente aquellas que los físicos del siglo XVII habían considerado interesantes, importantes y útiles. Ahora se hace una distinción entre dos tipos de características o cualidades que puede tener una cosa material. Debe suponerse que tiene tamaño, forma, peso y cierto grado de solidez. Estas

son las cualidades primarias. Pero se pensaba que no es necesario suponer que tienen de la *misma manera* un color o un sabor. Todo el mundo sabe que la misma cosa puede presentar colores diferentes —causar diferentes ideas de color— bajo luces diferentes. Pero no necesitamos suponer que cambia la estructura física del objeto iluminado. De igual modo, las ideas de color causadas en un observador pueden depender de su estado de salud; aquí no podemos suponer que haya un cambio correspondiente en el objeto. De esto se concluye que las cosas no tienen realmente colores propios, por derecho propio, por así decir. Por derecho propio tienen cualidades primarias y, derivadas de ellas y explicables —se supone— en términos de ellas, tienen poderes de causar ideas de color, de olor, de sonido, de dureza y de suavidad —ideas de cualidades secundarias— en observadores adecuadamente colocados. Locke expresaba esto diciendo que las ideas de cualidades primarias son copias o semejanzas de la cosa, pero que no hay nada en ésta que corresponda a las ideas de cualidades secundarias.

Hasta ahora, aunque hemos hablado de cosas materiales, no hemos tenido ocasión de hablar de la materia o de la sustancia material. Según Locke, adquirimos —es decir, necesitamos— estas ideas de la siguiente manera. Nuestras ideas son ideas de cualidades sensibles. Pero las cualidades deben serlo de algo; debe haber algo que las tiene, y este algo no puede ser a su vez una cualidad. Locke sostiene que "materia" y "sustancia material" son nombres que damos a este algo. Ahora bien, si todas nuestras ideas son ideas de cualidades sensibles, se sigue de esto que no tenemos idea alguna de materia. Para Locke, esto significa que no percibimos la materia ni podemos saber o decir qué es realmente en sí misma. Sabemos qué tipos de ideas pueden ser causados en nosotros, pero no tenemos manera alguna de descubrir nada acerca de la naturaleza intrínseca de sus causas. Y se ve fácilmente que esta ignorancia es inevitable. Pues saber algo acerca de x es estar en condiciones de atri-

buirle una cualidad. Sea lo que fuere lo que descubramos acerca de una sustancia material, ello sólo nos permitirá agregar una más a nuestra lista de cualidades sensibles, pero aquello que tiene las cualidades no puede aparecer en la lista.

Esta es, pues, la concepción de la materia y el mundo material que Berkeley anhela reemplazar. En el curso de la argumentación en defensa de su propia doctrina, hace muchas críticas a la de Locke; estas críticas son de una grande y hasta permanente importancia. Sin embargo, hay una objeción que él no hace y que no está en condiciones de hacer; y es esta objección la que es realmente crucial, pues está dirigida, no a una de las muchas consecuencias objetables de la teoría, sino a lo que debe ser considerado como la parte central de la teoría misma.

Para formular la objeción en términos simples: la teoría confunde un hecho empírico acerca de la percepción con una tesis acerca de lo que significa atribuir una cualidad sensible a una cosa material. Admitamos que un trozo de papel tiene el poder de estimular en nosotros ideas de color y que, cuando ejerce este poder, podemos decir, como resultado de la observación, de qué color es. ¿Por qué debemos concluir de esto que, cuando decimos cuál es su color, cuando le atribuimos un color, *queremos significar* que tiene este poder? No hay razón alguna por la cual estemos obligados a esta conclusión. Además, si la aceptamos, estamos obligados a afirmar que todo enunciado que atribuya una cualidad sensible a una cosa es un enunciado acerca de ideas. Y es esto lo más profundamente objetable de la doctrina de Locke.

Para decirlo con otras palabras: del hecho de que siempre que vemos algo, tenemos sensaciones, no se sigue que, cuando decimos lo que vemos, queremos significar algo acerca de sensaciones. De hecho, el enunciado "este pedazo de papel es blanco" no alude para nada a las sensaciones de nadie.

La razón por la cual Berkeley no hace esta objeción

y no puede hacerla es que también él piensa que los enunciados que asignan cualidades sensibles son acerca de ideas. Esto establece un importante punto de contacto entre Berkeley y Locke. Hablando en términos generales, el inmaterialismo es lo que se obtiene cuando se parte del cuadro de Locke y se reemplaza la materia por Dios.

LAS COSAS COMO HACES DE CUALIDADES

Ahora debemos tratar de discernir lo que supone decir de una cosa o una sustancia que es un haz de cualidades sensibles.

Supongamos que se le da a un científico un trozo de una sustancia homogénea y se le pide que la identifique. Luego, nos dice que es oro. Las razones para decir esto serán, obviamente, que la sustancia tiene ciertas características o cualidades. Y para afirmar que tiene estas cualidades debe poder usar sus órganos de los sentidos; debe ver, pesar y, quizás, en otros casos, gustar y oler. Quizás use también otras cosas —instrumentos, reactivos, o lo que sea— pero estas sólo son elementos auxiliares. Ni los microscopios ni el papel de tornasol son de utilidad para el ciego. Resumamos todo esto diciendo que lo que hace de algo un trozo de oro son sus cualidades sensibles.

Pero hay dos cosas implicadas en esto. La primera es que si alguien quiere saber por sí mismo (es decir, a diferencia de que se lo diga alguna otra persona) si algo es oro o queso, de hecho deberá usar sus sentidos. Pero consideremos el caso siguiente. Se colocan una por una varias cosas —carbón, jabón, queso, platino, etc.— en una caja herméticamente cerrada y totalmente opaca. Luego se le muestra la caja a una persona que pretende tener facultades extrasensoriales. Después de mirar a la caja, esta persona nos dice lo que hay en ella. Esto sucede no una vez o dos sino cientos de veces, a pesar de las más rigurosas precauciones tomadas para evitar

fraudes y engaños. ¿Puede suceder esto? Creo que nos inclinaríamos a afirmar que no. Es *increíble* que suceda. Pero, en cierto sentido de la palabra "puede", puede suceder. Pues si alguien nos dice que ha sucedido, entonces, aunque no le creamos, sabríamos qué es lo que él dice que ha sucedido. Señalemos esto diciendo que el caso, aunque increíble, es *concebible*. Y se trata de un caso en el cual alguien identifica el oro o el queso o lo que sea sin utilizar sus sentidos o, al menos, sin utilizarlos de la manera corriente. Es importante advertir, entonces, que si lo que hay en la caja es un trozo de oro, está determinado a ser oro por tener las cualidades sensibles que tiene. Pues esta historia sólo tiene interés si la pretensión del clarividente de poder identificar cosas sin utilizar sus sentidos tiene éxito. Verificamos la pretensión, y lo mismo debe hacer él, abriendo la caja, y mirando, tocando, gustando y oliendo. La afirmación del clarividente "hay oro en la caja", aunque no la haga sobre la base de los tipos comunes de experiencias sensoriales, conserva su significado habitual.

Al decir, pues que las diversas sustancias materiales están determinadas a ser las sustancias que son por sus cualidades sensibles, no sólo estamos diciendo que, de hecho, descubrimos qué tipo de sustancias son utilizando nuestros sentidos, sino también que las verificaciones que llevamos a cabo utilizando nuestros sentidos son las primarias o básicas. Son las verificaciones por las cuales se verifican otras verificaciones.

A partir de aquí, sólo hay un paso corto a afirmar "una sustancia material no es más que una colección de cualidades sensibles". Luego nos encontramos con la dificultad de Locke en lo concerniente a "materia". Pues también queremos decir, por ejemplo, que el oro es algo que tiene cualidades sensibles.

Hablemos de *detectar* cualidades sensibles y convengamos en decir que *sólo* detectamos tales cualidades. Luego, para identificar como oro una sustancia, necesitaremos detectar dureza, color amarillo, etc. Pero el oro

es algo que tiene estas cualidades. Y no podríamos detectar el color amarillo y la dureza a menos que haya algo que sea amarillo y duro. Este algo no es una cualidad sensible ni una combinación de ellas. Luego, desde el momento en que hemos convenido en que sólo detectamos cualidades, se sigue que aquello que posee las cualidades es indetectable.

Si no nos gusta esta conclusión, sólo tenemos que comprender cómo llegamos a ella. Se nos invita a afirmar que sólo detectamos cualidades sensibles e, implícitamente, a decir que nuestro conocimiento de cosas materiales "versa acerca de" tales cualidades. Podemos aceptar esa invitación o podemos rechazarla. Si la aceptamos, debemos hacerlo con plena conciencia, y luego no sorprendernos por la conclusión de que la "materia es incognoscible". Al optar por sostener que sólo conocemos cualidades sensibles y que hay algo que tiene esas cualidades, nos estamos obligando a afirmar que hay algo que no podemos conocer acerca de él. Pero no se trata de una ignorancia real. Es una trivial consecuencia de nuestra terminología. Además, si damos el nombre de "materia" a ese algo que tiene cualidades sensibles, llegamos al modo en que estamos usando la palabra "materia". Mediante este acto de elección, optamos por afirmar que no sabemos nada acerca de la materia.

En cambio, si no nos gustan esas consecuencias, estamos en libertad de rechazar la terminología que las implica. Y, al parecer, de hecho las rechazamos por lo general. Aun si convenimos en afirmar que sólo detectamos las cualidades de las sustancias, de esto no se sigue, sin un acuerdo adicional, que nuestro conocimiento sólo alcance a tales cualidades. En verdad, partimos de la suposición según la cual, al detectar tales y cuales cualidades en algo, el científico podía llegar a saber de qué se trataba. Según nuestra manera común de hablar, nuestro conocimiento no versa solamente acerca de cualidades sensibles; versa también acerca de las cosas que poseen estas cualidades, y no podría ser lo que uno sin ser lo

otro. Para saber que algo que está delante de mí tiene tales y tales cualidades es necesario saber algo acerca de él.

He tratado de describir y resolver el problema tradicional acerca de la "sustancia material" de una manera deliberadamente simplificada y esquemática. En verdad, históricamente el problema fue de hecho más complicado (en buena medida porque se lo confundió con otros problemas). Pero lo importante para nuestros propósitos es observar que constituye un definido error tratar de resolver la dificultad de Locke rechazando la idea de un sustrato material e identificando lo que llamamos comúnmente la sustancia material con la suma de sus cualidades sensibles. Y esto es lo que hizo Berkeley. Él dice:

> Por ejemplo, en esta proposición, un dado es duro, extenso y cuadrado; ellos [los filósofos] sostienen que la palabra *dado* denota un sujeto o sustancia distinto de la dureza, la extensión y la forma que se predican de él, y que existen en él. No puedo entender esto; para mí, un dado no es nada distinto de esas cosas que son consideradas como sus modos o accidentes. Y decir que un dado es duro, extenso y cuadrado, no es atribuir estas cualidades a un sujeto distinto de ellas y que las sustenta, sino simplemente una aclaración del significado de la palabra *dado* [11].

Podemos admitir que es al menos potencialmente desconcertante decir que atribuimos la dureza y la forma del dado a "un sujeto o sustancia distinto de ellas y que las sustenta". Pero la manera de disipar el misterio es observar que aquello a lo cual atribuimos estas cualidades es, simplemente, el dado mismo. Decir que el dado es algo distinto de sus cualidades puede ser aceptado, entonces, como una manera engañosa de decir que el dado no es una cualidad.

Puede introducirse la confusión en esto utilizando metáforas inadecuadas, por ejemplo, la metáfora *despojar*. "Si se despoja a algo de sus cualidades, ¿queda algo o

[11] *Idem*, parágrafo 49.

no queda nada? Si no queda nada, Berkeley tiene razón y la cosa no es más que una combinación de cualidades; si queda algo, entonces es algo sin cualidades, ¿y qué sería *esto*?" Pero, ¿cuál es la operación a la que se da el nombre de *despojar de las cualidades*?

Debemos observar, en segundo lugar, que se introduce la dificultad de Locke usando "materia" como una especie de término técnico y suponiendo, al mismo tiempo, que conserva su sentido ordinario. El sentido ordinario de esta palabra no la hace representar, por cierto, algo "incognoscible" y que está "por debajo" de las cualidades sensibles. Pero, si la usamos de esta manera, quizás es inevitable que comencemos a concebir la materia, en el sentido ordinario, como "incognoscible". La filosofía de Berkeley puede ser considerada como una crítica implícita de este procedimiento. Su crítica consiste en esto: insiste, implacable y consecuentemente, en que se utilice siempre la palabra en su sentido técnico y especializado, y luego rechaza la noción totalmente. De este modo, como vimos, damos un paso hacia el inmaterialismo. Éste rechaza la sustancia material y sólo admite cualidades sensibles.

Ahora bien, vimos también que es necesario dar un segundo paso, el que consiste en identificar las cualidades sensibles con ideas. Pero este paso, de hecho, está íntimamente vinculado con el primero. Pues la noción de cualidades sensibles que no lo son de algo es una noción extraña. Berkeley, sin embargo, lo admite. Las cualidades, piensa, pertenecen a cosas. Pertenecen a mentes, espíritus. Y lo destaca llamándolas ideas o sensaciones. Esto es una especie de retruécano. Pues el sentido en el cual el color amarillo pertenece al oro o a una masa de oro y el sentido en el cual una sensación pertenece a la persona que la tiene no son iguales. Pero, identificando de este modo las cualidades sensibles con las sensaciones, Berkeley hace aparecer como algo natural el rechazo de la materia.

Esta identificación constituye en una medida impor-

tante la fuerza del principio según el cual existir es percibir o ser percibido.

"PERCEPCIÓN INMEDIATA"

Demos el nombre "$E = P$" al principio de acuerdo con el cual que una cosa sensible exista es lo mismo que ser percibida. En los *Tres diálogos* hay tres argumentos principales en favor de $E = P$. Pero antes de exponer ninguno de ellos, Filonús arranca a Hilas una importante concesión. $E = P$ se refiere a cosas sensibles, las cuales son definidas como "aquellas cosas que son percibidas por los sentidos" [12]. Pero luego Filonús pregunta si no se da el caso de que todas las cosas percibidas por los sentidos sean percibidas por ellos *inmediatamente*.

El objeto de introducir esta noción de percepción inmediata es establecer un contraste entre lo que realmente percibimos y lo que inferimos o damos por supuesto sobre la base de lo que percibimos. Así, para usar uno de los ejemplos de Filonús, si *vemos* una parte del cielo roja y otra parte azul, es razonable suponer que hay una causa de este fenómeno. Pero la causa misma no es algo que *veamos*. De igual modo, "cuando oigo un carruaje pasar por la calle, sólo percibo inmediatamente el sonido; pero digo que oigo el carruaje por la experiencia que tengo de que tal sonido está asociado con carruajes". Hasta ahora, quizá, vamos bien. Pero continúa: "Sin embargo, es evidente que, hablando con verdad y rigor, sólo puede oírse un sonido; y el carruaje no es percibido propiamente por el sentido, sino que está sugerido por la experiencia." [13] Y resulta que las únicas cosas que percibimos inmediatamente son aquellas de las que pensaríamos que percibimos si la experiencia no hubiera sugerido *nada*. "En resumen, sólo se perciben real y estrictamente por

[12] *Dialogues*, pág. 174.

[13] *Idem*, pág. 204.

un sentido cualquiera esas cosas que habrían sido percibidas en el caso de que dicho sentido nos hubiera sido conferido primero."[14] Así, sólo percibimos inmediatamente algo si, al decir que lo percibimos, no nos basamos en ninguna regla que nos haya sido sugerida por la experiencia, si no hacemos ninguna inferencia ni damos nada por supuesto.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esto? Debido al ejemplo del carruaje, podemos suponer al principio que Berkeley alude a la distinción entre decir que hay un carruaje en la calle porque oímos el tipo de sonido que hace un carruaje e interpretamos el ruido como debido realmente a un carruaje, y decir que hay un carruaje porque lo vemos realmente. Pero, si está fuera la distinción en cuestión, Filonús no tendría razón al decir que en el primer caso no percibimos un carruaje sino solamente un sonido. Quizá sería poco cauteloso decir "oigo un carruaje". Pero debemos distinguir entre el interrogante "¿es razonable afirmar que oímos un carruaje?" y el interrogante "¿*el* sonido es producido, de hecho, por un carruaje?" La cuestión de si oímos un carruaje se relaciona con el segundo de estos interrogantes, y no con el primero. Pero parece evidente que no es esta distinción la que pretende establecer Filonús. Pues él diría que, hablando estrictamente, en el segundo caso tampoco percibimos realmente un carruaje.

La afirmación de Berkeley es, más bien, la siguiente: cuando decimos que oímos, vemos o tocamos carruajes —o manzanas, árboles o casas— hablamos de una manera poco precisa y engañosa. Pues estas no son el *tipo* de cosas que podemos ver, tocar u oír. Las únicas cosas que realmente vemos son luces, colores, y formas; las que realmente oímos, sonidos; las que realmente tocamos, cualidades tangibles.

Berkeley no niega que a veces veamos y oigamos cosas materiales, *en el sentido de que* enunciados como "oigo

[14] *Idem.*

un carruaje" sean a veces verdaderos. Pero opina que podemos confundirnos fácilmente con respecto a lo que significamos cuando hacemos tales enunciados. "Oigo un carruaje" significa, y sólo puede significar: "tengo ideas sensoriales auditivas que corresponden a un haz de ideas del tipo al cual damos convencionalmente el nombre de *carruaje*". Pero somos propensos a pensar que significa: "tengo ideas sensoriales causadas en mí por un trozo de materia". Pero la reflexión demuestra que esto es absurdo. Pues, "oigo un carruaje" se refiere a algo sensible, y un trozo de materia no es algo sensible.

Así, la afirmación "toda percepción es realmente percepción inmediata" está dirigida, negativamente, a señalar que no percibimos sustancias materiales lockeanas. Esto es de la mayor importancia para lo que sigue en la discusión entre Hilas y Filonús. Con gran habilidad literaria y dialéctica, Berkeley hace que la discusión se centre en la cuestión de cuál de ellos es realmente un escéptico en lo que respecta al mundo sensible. Si Hilas afirma que las cosas sensibles están hechas de sustancias materiales, y si éstas no son percibidas inmediatamente y, por ende, hablando estrictamente, no son percibidas en absoluto, entonces, se lo puede colocar en la absurda y escéptica posición de sostener que no percibimos cosas sensibles. Pero, en su aspecto positivo, la fuerza de la afirmación es virtualmente la de $E = P$. Pues Filonús piensa, por cierto, que lo que percibimos inmediatamente es siempre una sensación. "Hazme comprender la diferencia entre lo que se percibe inmediatamente y la sensación" [15], solicita Filonús, con lo cual implica que no hay diferencia alguna (en otra parte, Berkeley pregunta: "¿Qué percibimos aparte de nuestras ideas de sensación?") [16]. Pero ahora parecería que, lejos de que todo lo que percibimos sea una sensación, nada lo es. Somos *conscientes de* sensaciones. Pero Berkeley pretende, tácitamente

[15] *Idem*, pág. 195.

[16] *Principles*, parágrafo 4

tamente, usar la palabra "percibir" como un término genérico que abarca el ver, el tocar, el oír, etc. Pero no vemos, tocamos u oímos sensaciones. ¿Por qué, pues, habla siempre como si así fuera? La respuesta es que se trata de una tesis que toma irreflexivamente de Locke. Y es aquí, pues, donde hallamos el importante punto de contacto que mencionamos antes. El inmaterialismo representa un intento por evitar las dificultades de la doctrina de Locke acerca del mundo material sin rechazar una de las premisas fundamentales de Locke.

Pero, al llegar a este punto, Filonús no aclara su intención de afirmar que todo lo percibido inmediatamente es una sensación. La tesis según la cual, hablando estrictamente, toda percepción es percepción inmediata es aceptada por Hílas sin objeciones (aunque luego trata de retractarse), y Filonús pasa a argumentar, para cada sentido por turno, que lo percibido es una sensación, que está "en la mente", que su *esse est percipi*.

LO TIBIO, EL CALOR Y EL DOLOR

En cada caso, trata de demostrar que no puede suponerse que la cualidad sensible correspondiente tenga "una existencia real" en la cosa externa a la cual la atribuimos. Así, la cosa es privada lentamente de sus cualidades hasta que se acerca a la condición de un algo invisible e intangible. El primer argumento trata de demostrar que sucede esto en el caso del calor. El calor intenso es doloroso o, como él dice, es "un dolor". Pero el dolor es una experiencia, una sensación; está "en la mente". Así, lo mismo es cierto del calor intenso, y del calor en general. El calor no tiene un "ser real" en las cosas que llamamos "calientes".

A esto objetaremos que el calor intenso y el dolor que causa no son la misma cosa. El calor intenso es doloroso en el sentido de que algo que esté muy caliente causará dolor en todo el que se encuentre suficientemente

cerca de ello. Pero esto no equivale a decir que el calor intenso *es* lo mismo que el *dolor*.

Pero esto no nos lleva muy lejos. Al mismo Hilas se lo hace objetar que el dolor no es tanto el calor como la consecuencia o el efecto de él. De modo que aquello que Berkeley considera como la fuerza del argumento debe residir en la respuesta que pone en boca de Filonús. Ésta consiste, esencialmente, en que cuando ponemos nuestra mano cerca del fuego, sentimos una sensación y no dos. El calor y el dolor son percibidos inmediatamente. "Viendo, pues, que son percibidos inmediatamente y al mismo tiempo, y que el fuego te afecta solamente con una idea simple, o no compuesta, se sigue que esta misma idea simple es el intenso calor percibido inmediatamente y el dolor; y por consiguiente, que el intenso calor percibido inmediatamente no es nada distinto de un tipo particular de dolor." [17]

Lo esencial aquí es la premisa de que el calor es algo percibido *inmediatamente*. Podemos discernir la razón de que Berkeley crea esto. Supongamos que se nos pregunta si algo está caliente. Incautamente, ponemos la mano cerca del objeto y respondemos: "sí, está dolorosamente caliente". Lo que nos hace exclamar esto es una sensación dolorosa en la mano. Berkeley supone que "calor" es el nombre que damos a este tipo de sensación. Si la sensación es intensa la llamamos "dolor" o "calor doloroso". Pero sea o no intenso, es calor; el calor es una sensación: es algo de lo cual somos directa o inmediatamente conscientes.

Ahora bien, todos estaremos de acuerdo en que en la oración "siento una quemadura dolorosa en mi mano" la expresión "una quemadura dolorosa" es utilizada para aludir a una sensación, y lo mismo "un calor moderado" en la oración "siento un calor moderado en mi mano". Pero si alguien dice "siento el calor del fuego", hace algo más que registrar simplemente el hecho de que tiene una

[17] *Dialogues*, pág. 176.

sensación de calor. Afirma sentir un calor que emana del fuego; dice que existe una cosa semejante que puede ser experimentada, y que otros pueden también experimentar; por ende, está afirmando que el fuego es, objetivamente, calor. Debemos concluir de esto que, si la percepción inmediata consiste en tener sensaciones, percibir el calor del fuego no es un caso de percepción *inmediata*.

Cabe observar que, por un curioso razonamiento circular, la creencia de Berkeley de que lo que llamamos calor es una sensación lo confirma en la justeza de esta creencia. Pues si el calor es una sensación, entonces, decir que el calor está en el fuego sólo puede ser equivalente a decir que el fuego consiste en tener sensaciones de calor, y esto es tan absurdo como decir que los carbones ardientes sufren dolor.

LOS ARGUMENTOS DE LA RELATIVIDAD

Los argumentos utilizados por Locke para demostrar que las ideas de cualidades secundarias no están realmente en las cosas a las cuales las atribuimos han sido llamados "argumentos de la relatividad". Pues consisten en señalar que el aspecto, la sensación al tacto y el gusto de las cosas dependen a veces del estado y la situación del observador, lo cual se expresa a veces diciendo que las ideas de tales cualidades son relativas al observador. Berkeley retoma estos argumentos y extiende el método de argumentación a las ideas de cualidades primarias. Examinaremos los más conocidos de estos argumentos.

En primer término, cabe observar que Hilas le permite a Filonús atribuirle un principio que tiene cierta importancia para la discusión del argumento. Es el siguiente: "Con respecto a esos cuerpos... cuya aplicación al nuestro nos hace percibir un moderado grado de calor, debe concluirse que tienen un moderado grado de calor en sí mismos, y con respecto a aquellos cuya aplicación nos hace sentir un grado semejante de frío, debe suponerse

que tienen frío en ellos."[18] Filonús habla como si este principio fuera una consecuencia inevitable de suponer que el calor y el frío tienen "un ser real" en los cuerpos, y es más bien al principio que a la suposición al cual ataca directamente. Supongamos ahora que una de mis manos está caliente y la otra está fría, y que sumergimos ambas en agua tibia. El agua parecerá fría a una mano y caliente a la otra. Así, de acuerdo con el principio, debemos concluir que el agua está al mismo tiempo fría y caliente, lo cual es absurdo.

Ahora bien, ¿por qué Filonús considera el principio como una consecuencia de la suposición que trata de desacreditar? Es porque a veces afirmamos saber qué temperatura tienen las cosas, y afirmamos saberlo por "la evidencia de nuestros sentidos". Así, si decimos que el calor y el frío tienen un ser real en los cuerpos, debemos estar dispuestos a afirmar que a veces sabemos que un cuerpo tiene *realmente* en él cierto grado de calor o de frío. Pero esto no significa que estemos obligados a afirmar que todo cuerpo, cuya aplicación sobre el nuestro nos hace sentir un grado moderado de calor, realmente contiene un grado moderado de calor. "La siento caliente" es *prima facie* una razón para suponer que la cosa *está* caliente, pero no la consideramos ni necesitamos considerarla una razón concluyente. En cambio si alguien dice "puedo sentir que el agua está caliente", esta es una razón concluyente para afirmar que está caliente, porque implica lógicamente que el agua está caliente. Así, hablando en términos generales, si en el enunciado del principio de Hilas tomamos la palabra "percibir" en su sentido corriente, el principio es correcto, pero si lo tomamos en el sentido de "percibir inmediatamente", es incorrecto, y esto es lo que demuestra el experimento con el balde de agua. Se sigue de ello que podemos hacer a este argumento la misma objeción que hicimos al anterior; si percibir inmediatamente algo es tener sensacio-

[18] *Idem*, pág. 178.

nes de cierta especie, entonces afirmar que percibimos que algo tiene tal o cual temperatura no es hablar acerca de una percepción inmediata. Y lo que es más importante, decir "el agua está caliente" no equivale a decir algo *acerca de sensaciones* (aun cuando nos veamos instados a afirmarlo por tener sensaciones, como sucederá a veces aunque no siempre).

No es difícil ver que la misma objeción puede hacerse, *mutatis mutandis*, contra todos los argumentos berkelianos de la relatividad.

Consideremos, por ejemplo, la discusión concerniente a los colores. Nuevamente, se le hace decir a Hilas que "todo objeto visible tiene el color que vemos en él" [19]. Y nuevamente debemos distinguir entre dos maneras de interpretar esto. En el sentido ordinario de "ver", lo que vemos debe tener el color que vemos que tiene. "Veo que es rojo" implica lógicamente que es rojo. Pero Filonús toma esta admisión en un sentido mucho más fuerte. La considera equivalente a decir que un objeto visible tiene todo color que parezca tener (para cualquiera, en cualquier circunstancia). Y no encuentra dificultad alguna en demostrar que este argumento más fuerte es falso. Pero concluye, entonces, que "todos los colores son igualmente aparentes, y que ninguno de los que percibimos son realmente intrínsecos a ningún objeto externo" [20]. Pero esta conclusión simplemente no se desprende de lo anterior. Porque a veces las cosas —los cuerpos externos— no tienen realmente los colores que parecen tener, no se desprende de ello que ningún color sea inherente a ningún objeto externo.

Pero lo interesante es que el mismo Berkeley parece haber sido plenamente consciente de esto. En los *Principios* [21] dice que si consideramos los argumentos que demuestran que los colores y sabores sólo existen en la

[19] *Idem*, pág. 183.

[20] *Idem*, pág. 185.

[21] *Principles*, parágrafo 15.

mente, veremos que demuestran lo mismo de la extensión, la forma y el movimiento. Pero, "debe admitirse que este método de argumentar no demuestra tanto que no hay extensión o color en un objeto externo como que no sabemos por los *sentidos* cuál es la *verdadera* extensión o el *verdadero* color del objeto". Ahora bien, el "método de argumentar" en cuestión tampoco demuestra esto. Lo que demuestra, a lo sumo, es que a veces nos equivocamos acerca de cuál es la verdadera extensión o el color real. Pero, si Berkeley es consciente de que sus argumentos no demuestran que las cosas no tengan colores, olores, formas o tamaños propios, ¿por qué pretende lo contrario en los *Tres diálogos*?

La respuesta es, según creo, que los usa con propósitos retóricos que se aclaran al comienzo del *tercer diálogo*. Aquí encontramos a Hilas en un estado de extremo escepticismo. Afirma: "No hay ni una sola cosa en el mundo de la cual podamos conocer su naturaleza real o lo que es en sí misma." Filonús se muestra suavemente burlón. "¿Quieres decir que yo no sé realmente qué es el fuego o el agua?" No, responde Hilas. "Tú puedes saber que el fuego parece caliente y el agua fluida, pero esto no es más que saber cuáles sensaciones se producen en tu mente ante la aplicación del fuego o el agua a tus órganos de los sentidos. Con respecto a su constitución interna, a su naturaleza verdadera y real, te encuentras totalmente en las tinieblas." Podemos comprender cómo llega Hilas a esta desesperanza de la que se jacta furiosamente. Se lo ha convencido de que las cualidades sensibles que atribuimos a las cosas son sensaciones "producidas en nuestras mentes", y que nada semejante a ellas puede pertenecer o ser inherente a las cosas externas. Por ende, llega a la conclusión de que no podemos saber cómo son realmente esas cosas externas. Sólo sabemos qué tipos de sensaciones producen en nosotros. "Ellas [es decir, las cosas reales o sustancias corpóreas que componen el mundo] no tienen en sí mismas nada semejante a estas cualidades sensibles que nosotros percibimos. Por lo tanto, no debemos pretender afirmar o saber nada de ellas en cuanto a su naturaleza propia."

Filonús dice entonces que este escepticismo es el resultado de la creencia de Hilas en cuerpos externos y la sustancia material. Y la solución que recomienda para superar esta posición escéptica es la de seguir adelante y abandonar esta creencia. Pues si lo que concebimos ordinariamente como cosas externas no es realmente nada más que colecciones de ideas, entonces no habrá en ello una naturaleza oculta que desconozcamos. Esto confirma nuestra anterior afirmación acerca de los orígenes del inmaterialismo. Se comienza por la posición de Locke. De acuerdo con ésta, a algunas de nuestras ideas no les corresponde nada semejante en el mundo externo. Luego, se extiende esto a todas las ideas; o, para decirlo con otras palabras, se afirma que todas las cualidades sensibles son secundarias. La noción de cosa material como algo a lo cual referimos nuestras ideas se convierte entonces en algo embarazoso e innecesario, y su lugar lo ocupa la colección de ideas de las que antes se decía que se referían a ella. Su papel como causa hipotética de esas ideas es trasferido a Dios.

Pero esto significa que, si nos encontramos en la posición escéptica de Hilas, no necesitamos ir más adelante; también podemos preferir volver atrás. En lugar de afirmar, con Berkeley, que todas las cualidades sensibles son secundarias, podemos discrepar con Locke de una manera más radical y decir que ninguna de ellas lo es (y de lo que ya hemos dicho se desprende claramente que la manera más rápida de que Hilas vuelva sobre sus pasos es modificar su aceptación de que, para hablar "con verdad y rigor", sólo percibimos lo que percibimos inmediatamente. Pues es este principio, con la doctrina inevitablemente asociada con él de que sólo percibimos sensaciones, el que lo ha llevado al escepticismo; y es esa doctrina el terreno sorprendentemente común a Berkeley y a Locke).

Volvamos, pues, brevemente al tema de la percepción

inmediata. Es evidente que una de las cosas, al menos, que Berkeley quiere destacar es que, en una clase muy grande e importante de casos, quien dice "esto está caliente", "esto es rojo" o "esto es más pesado que aquello", lo dice porque tiene o ha tenido ciertas sensaciones. Y al parecer también quiere destacar que estos casos no sólo son importantes, sino que son también, en algún sentido, fundamentales. Puede haber, y sin duda las hay, otras maneras de establecer si una habitación está caliente diferente de la manera indicada antes, pero este método es básico; como ya dijimos, suministra la verificación mediante la cual deben ser verificadas otras verificaciones. Es cierto, pues, dentro de ciertos límites y dejando de lado ciertas dificultades acerca del concepto de sensación, que atribuimos cualidades a las cosas *sobre la base de* nuestras sensaciones. Pero de esto no se sigue que lo que afirmamos al atribuir una cualidad se refiere a nuestras sensaciones. Si alguien dice "hace calor aquí" y otra persona responde "por cierto que no, usted debe tener fiebre", la última niega lo que la primera dice pero no niega que la primera sienta calor. Ahora bien, Berkeley, por supuesto, puede introducir la expresión "percepción inmediata" como expresión técnica y usarla de la manera que le plazca. Pero si la usa de tal manera que pueda decirse que sólo percibimos inmediatamente sensaciones, de ello no se sigue nada acerca del ver y el tocar. En particular, no se infiere nada acerca de que veamos y toquemos objetos externos; no se demuestra que el *esse* de éstos sea el *percipi*. La fuerza persuasiva que tienen los argumentos de Berkeley se debe casi totalmente a su uso de ese término técnico de manera que signifique "percibir inmediatamente" o "percibir" (en el sentido ordinario) según le convenga para sus propósitos.

Nos queda por considerar otro argumento. Pero puesto que es de un carácter más bien diferente de los que hemos considerado hasta ahora, detengámonos aquí y preguntemos: "¿Si estos fueran los únicos argumentos en favor de $E = P$, qué nos parecerían sus argumentos en

favor del inmaterialismo?" Antes de responder, debemos decir algo acerca de Dios.

DIOS Y LA CAUSACIÓN

Tengo ideas (dice Berkeley) de las cuales sé que no soy la causa. Puedo formar imágenes, pensar en algo y luego dejar de pensar, a mi elección. Que *estas* ideas obedezcan a mi voluntad revela que mi voluntad es una causa y una explicación suficientes de ellas. Pero si abro mis ojos y miro hacia el jardín, veo un árbol, quiéralo yo o no. Por ende, algunas de mis ideas deben tener una causa distinta de mí mismo. Esta causa no puede ser la materia. Ni puede ser una idea o un conjunto de ideas. Pues las ideas son pasivas, no agentes causales. La causa, pues, debe ser un espíritu. Ahora bien, sólo un espíritu muy poderoso puede darme todas las ideas de sensación que tengo, y sólo un espíritu sabio y benevolente podría brindármelas en secuencias tan legítimas y regulares. Por ende, debo suponer que existe tal espíritu. Puesto que tiene algunos de los atributos asignados a Dios por la teología cristiana, lo llamo con este nombre.

Pero Berkeley ha probado algo, en todo caso lo que ha probado es que hay *algo* que es la causa de todas nuestras sensaciones. Convinimos en *llamarlo* "Dios". Dios, pues, no es una idea o una combinación de ideas (Berkeley niega consecuentemente que podamos imaginar o elaborar una idea de él). Lo que indica su existencia no es algo *en* el mundo, sino el hecho mismo de que *haya* un mundo. Acerca de esta idea, debemos observar dos cosas.

Primero: Dios desempeña en el inmaterialismo el mismo papel que desempeña la materia en la explicación de Locke (también ella, obsérvese, es invisible, intangible, inodora y silenciosa, como asimismo, curiosamente, lo impregna todo). Berkeley, por supuesto, niega que la materia pueda ser aducida con igual propiedad para ex-

plicar el hecho de que tengamos sensaciones. La razón principal de esto es la muy curiosa de que la materia está muerta, es inerte e insensible y, por ende, no tiene ideas para brindarnos. Pero a veces dice también que no tenemos ninguna idea de la materia, por lo cual la explicación propuesta no significa nada (podemos decir: "algo causa mis ideas de sensación, y voy a llamarlo 'materia'"; pero no podemos *luego* continuar explicando que tengamos idea de sensación diciendo que las causa la materia). Es verdad que tampoco tenemos ninguna idea de Dios. Pero (dice Berkeley) tenemos una *noción* de él; la idea ("en un sentido más amplio") de un espíritu que causa ideas nos es familiar por nuestra propia experiencia en la formación de imágenes.

Segundo: en Locke hay muchas cosas materiales diferentes, pero en Berkeley sólo hay un Dios. Por consiguiente, observemos que el argumento de Berkeley para probar la existencia de Dios es formalmente falaz de una manera que tiene atinencia con esta diferencia evidente. Admitiendo que todas mis ideas de sensación tengan una causa que es un espíritu muy poderoso, de ello no se sigue que haya un espíritu muy poderoso que sea la causa de todas mis ideas de sensación. Este argumento presenta la misma falacia que el siguiente: "todos los seres humanos tienen un padre; por lo tanto, hay alguien que es padre de todos los seres humanos". En otras palabras, suponiendo que haya espíritus que causan en nosotros ideas de sensación, Berkeley no tiene ningún derecho a suponer que hay exactamente *uno* de tales espíritus. De acuerdo con su prueba, podría haber cualquier número de ellos. Y, evidentemente, es todo lo que *podría* probar. Pues estamos tan completamente separados del dominio de tales espíritus poderosos como lo estamos de las sustancias materiales de Locke. Ahora, el abismo entre Berkeley y Locke puede hacerse todo lo pequeño que se quiera. Pues supongamos —y esta suposición debe ser, para Berkeley, tan buena como cualquiera— que, para cada objeto sensible, haya un espíritu y que éste nos dé

solamente las ideas de sensación que corresponden a la combinación de ideas que constituyen ese objeto sensible. Ahora bien, si recordamos que ni "espíritu" ni "materia" (en la concepción filosófica) significan algo más que "causas putativas y no experimentadas de sensaciones", vemos que la diferencia entre el cuadro del mundo de Berkeley y el que quiere desplazar es, realmente, muy pequeño.

Por supuesto, la idea de un espíritu para cada objeto sensible es fantasiosa y absurda. Pero, si liberamos nuestras mentes de las nebulosas asociaciones de la teología cristiana (lo cual, evidentemente, Berkeley no hizo), quizá convendremos en que la idea de *un* espíritu para *todos* los objetos sensibles no tiene más fundamento.

"OBJETOS NO PERCIBIDOS"

Hemos visto que la defensa que hace Berkeley del inmaterialismo, según la cual éste es la única concepción del mundo, la única manera de considerar el mundo sensible, que no conduce a grandes paradojas y a un descabellado escepticismo, es totalmente infundada. Es evidente también que no se nos ha suministrado ninguna razón concluyente, ni nada que se le parezca, para aceptarlo. Al *parecer*, el inmaterialismo tiene sus paradojas propias.

Pues, para plantear una objeción obvia, si las manzanas, piedras y árboles son colecciones de ideas, ¿cómo es posible que existan cuando nadie las mira o las percibe de alguna otra manera?

La respuesta oficial de Berkeley a esta objeción es bien conocida. Admite que $E = P$ tiene la consecuencia de que los objetos sensibles no pueden existir cuando no se los percibe, pero niega que esto tenga algo de paradójico, pues, dice, nunca existen cuando no se los percibe. Dios siempre percibe todo.

Ahora bien, esta defensa es totalmente inadecuada. En primer término, si Berkeley tiene razón, entonces nunca

percibimos nada que no sea *nuestras propias* ideas. Se desprende de esto que nadie puede percibir nunca algo que percibe otra persona, y en particular tampoco Dios puede. Pero lo que suponemos comúnmente es que las mismas cosas que percibimos continúan existiendo cuando no son percibidas por nosotros ni por cualquier otro, o, más bien, que tiene sentido suponer que continúan existiendo. Nuestra objeción es que Berkeley está obligado a negar esto, justamente.

De igual modo, se introduce a Dios en el argumento como causa de ideas, pero la prueba de su existencia no nos permite comprender por qué debe percibir algo, y mucho menos todo, ni siquiera qué es lo que se quiere significar cuando se habla de sus perfecciones. Los dos papeles que Dios desempeña en el inmaterialismo, el de causa de sensaciones y el de observador ubicuo, están totalmente desconectados y simplemente se los yuxtapone.

Pero hay un argumento todavía más poderoso contra el intento de Berkeley de introducir a Dios en esta cuestión. La objeción mencionada, formulada de manera completa, es la siguiente. Decir que hay un objeto sensible de tal o cual especie en el lugar tal y cual, y que nadie lo mira, ni lo toca, ni... (etc.) es decir algo, que, sea o no verdadero, es perfectamente inteligible y coherente. Pero admitir esto equivale, precisamente, a admitir que $E = P$ es falso, tal como Berkeley parece entenderlo. Equivale a admitir que los objetos sensibles pueden existir (lógicamente) "sin la mente". Y aunque, de hecho, Dios perciba todo, esto no soluciona nada. Si, como sospechamos, Berkeley está obligado a negar la existencia de cosas no percibidas *a priori*, no es ninguna defensa de su posición decir que, *de hecho*, no hay cosas no percibidas. Para poder utilizar a Dios con alguna ventaja en esto, tendría que haber demostrado que es imposible que un objeto sensible no sea percibido *por Dios* (que el *esse* de una cosa sensible no es *percipi* sino *percipi a Deo*). Pero los argumentos en favor de $E = P$ no mencionan a Dios para nada.

Por consiguiente, está justificada la sospecha corriente de que Berkeley apela a Dios para salir de dificultades. Ciertamente, debe decirse en su defensa que posee un argumento independiente de la existencia de Dios. Pero este argumento independiente no le sirve de mucho.

Debemos ahora observar que, si nos atenemos a sus propias palabras, *no puede* responder a esta objeción. Así, escribe: "La mesa sobre la cual escribo, digo, existe; esto es, la veo y la palpo; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría que existió, con lo cual significaría que si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu realmente la percibe. Había un olor, es decir, fue olido; había un sonido, es decir, fue oído; un color o una figura, y fueron percibidos por la vista o el tacto. *Esto es todo lo que puedo entender por estas expresiones y otras semejantes.*"[22] (Las bastardillas son mías.) Ahora bien —ignorando la referencia a "si yo estuviera fuera de mi estudio"— vemos que afirma que sólo puede entender la frase "había un sonido" en el sentido de que se oyó un sonido. Luego, no puede comprender ni asignar significado alguno a "hubo un sonido que nadie oyó". Sin embargo, se trata de algo de lo que podríamos decir, creer y hasta saber que es verdad.

Es natural, ahora, hacer la siguiente objeción por su cuenta: cualquier razón que podamos tener para suponer que hubo un sonido es también una razón para suponer que pudo haberse oído un sonido (no "pudo haber sido oído por quienquiera que estuviese adecuadamente situado", pues algunas personas son sordas). Efectivamente; pero esto equivale a abandonar $E = P$ y a defender, en cambio, la tesis más débil de que, en lo concerniente a cosas sensibles, *existir* significa *ser percibible*. Y veremos que hay algunas razones para pensar que era esto lo que Berkeley *debió* de haber dicho, y hasta para suponer que fue lo que realmente *quiso decir*. Al menos,

[22] *Idem*, parágrafo 3.

es esta la tesis a la cual tienden algunos de sus argumentos más interesantes.

EL ARGUMENTO DE LA ISLA DESIERTA

En los *Principios*[23] y también en los *Diálogos*[24] encontramos un argumento destinado a demostrar que hay una contradicción formal en la idea de que un objeto sensible existe sin ser percibido. Este argumento, aunque falaz (por supuesto), arroja considerable luz sobre los motivos que animaron a Berkeley a afirmar $E = P$. Expuesto esquemáticamente es el siguiente:

1) No puede suponerse la posibilidad de que existan objetos sensibles sin la mente a menos que podamos concebirlos como existentes de tal modo. 2) Pero para concebir un objeto sensible como existente sin la mente deberíamos concebirlo como no concebido. 3) Para esto, tendríamos que pensar en él sin pensar en él, lo cual es sencillamente imposible. 4) Por lo tanto, no podemos admitir la posibilidad de que exista un objeto sensible sin la mente, o sin ser concebido. 5) Por lo tanto, no podemos admitir la posibilidad, tampoco, de que exista un objeto sensible sin ser percibido.

Consideremos primero el argumento hasta 4). Es cierto que no podemos pensar en algo sin pensar en ello. Y se sigue de esto que si pensamos en algo como "no pensado", lo concebimos como poseyendo una característica de la que carece. Pero no se desprende de ello que no podamos suponer, sin caer en el absurdo, que hay cosas en las que nadie piensa. Una cosa *puede* ser "no pensada" en tanto no sucede que alguien piense que lo es.

Pero la característica de *ser no-pensada* es poco familiar. Abordemos la falacia de una manera diferente. Supongamos que alguien diga: "yo nunca hago observa-

[23] *Idem*, parágrafos 22-24.

[24] *Dialogues*, pág. 200.

ciones acerca de mí mismo". Esta es una observación acerca de sí mismo, de modo que al hacerla la convierte en falsa. Luego, nadie que haga esta observación *puede* estar diciendo algo verdadero. Pero, obviamente, puede ser cierto de una persona que nunca haga observaciones acerca de sí misma. Así, pues, lo que el hombre del ejemplo dice de sí mismo es algo que podría ser cierto con respecto a él, aun cuando, si lo dice él, sea falso (obsérvese que, si algún otro dice de él "nunca hace observaciones acerca de sí mismo", esta observación no está sujeta a la misma peculiaridad; sin embargo, en un sentido obvio, es la misma observación que él hacía). De este modo, vemos que la peculiaridad de esta observación no reside en *lo que él dice*, sino en la relación entre *lo que él dice* y el *hecho de que lo diga*. Podemos decir que esta afirmación se refuta a sí misma. Pero obviamente, una cosa es que una afirmación se refute a sí misma de esta manera y otra diferente que sea lógicamente absurda.

Ahora bien, supongamos que alguien dice: "Nadie está pensando ahora en la Catedral de San Pablo. Nadie la está 'concibiendo'; no está en la mente de nadie." Puede argüirse que esta afirmación se refuta a sí misma de igual modo que la afirmación que consideramos antes. Pero esto no significa que sea absurdo o contradictorio suponer que hay cosas que no están en la mente de nadie. Berkeley ha confundido la autorrefutación con el absurdo lógico. Pero a través de esto quizá podamos ver qué está tratando de lograr. Si alguien sostiene que todo objeto sensible está siendo percibido, no podemos refutarlo directamente. No podemos tomar alguna cosa y decir: "Mire, esto no es percibido."

Pero pareciera que Berkeley piensa que no podemos refutarlo de ningún modo. Tampoco podemos refutarlo, por ejemplo, diciendo: "En el aparador hay una tetera que nadie está percibiendo en este momento." Pues Berkeley diría que, entonces, estamos *pensando* en la tetera. Esto nos lleva al paso 5) del argumento. Sin duda, nos sentiremos tentados a afirmar que una cosa es pensar en

algo y otra distinta percibirlo. Pero hay indicios de que Berkeley no habría admitido esta distinción. A veces parece usar la palabra "percibir" en un sentido tan amplio que pensar en algo —o, al menos, en algo que realmente existe— equivale a percibirlo.

Debemos examinar ahora esta concepción del pensar. Pero, anticipémonos un poco: supongamos que, para Berkeley, pensar en algo, por ejemplo, en la Catedral de San Pablo, consiste siempre en *imaginarlo*, en el sentido de evocar una imagen visual del objeto ("en el ojo de la mente"). En tal caso, no admitirá diferencia alguna entre pensar en la Catedral de San Pablo e imaginarnos mirándola. Esto explicaría por qué expone el argumento de la isla desierta, y por qué está dispuesto a admitir que $E = P$ queda confirmado o refutado por ese argumento. "Podéis pensar —arguye— que es posible que un objeto sensible exista sin ser percibido. Pero tratad de *imaginar* un objeto sensible que exista sin ser percibido. Lo que haréis —todo lo que podéis hacer— es imaginaros percibiéndolo."

IDEAS E IMAGENES

En los *Principios*[25] Berkeley dice que los objetos del conocimiento humano son ideas, y que las ideas son de tres especies. Las ideas de la primera especie son "impresas sobre los sentidos". A éstas, las llama "ideas de sensación". Las ideas de la tercera especie "se forman con ayuda de la memoria y la imaginación". Llamémoslas imágenes. Entre las ideas de sensación y las imágenes hay dos importantes diferencias. Hay una diferencia con respecto a su causación. "Encuentro que puedo excitar mis ideas [imágenes] en mi mente a voluntad. Basta quererlo, para que inmediatamente esta o aquella idea surja en mi fantasía..."[26]. Pero "las ideas realmente percibidas

[25] *Principles*, parágrafo 1.
[26] *Idem*, parágrafo 28.

por los sentidos no dependen de mi voluntad. Cuando, a la luz del día, abro mis ojos, no está en mi poder elegir si veré o no..." [27]. Puesto que mis ideas de sensación no son criaturas de mi voluntad, debe haber "alguna otra voluntad o espíritu que las produce". Pero, junto con esta diferencia surge otra. "Las ideas de sensación son más intensas, vívidas y distintas que las de la imaginación; tienen, asimismo, constancia, orden y coherencia, y *no surgen al azar*... sino en una sucesión o serie regular, cuya admirable conexión da suficiente testimonio de la sabiduría y benevolencia de su autor." [28]

Estos pasajes suministran una clave importante para la comprensión del inmaterialismo. Berkeley se esfuerza, en ellos, por precaverse contra la objeción de que no da lugar a ninguna diferencia entre lo que es real —y, luego, puede ser tocado y visto— y lo que es puramente imaginario. Si ver un caballo e imaginar un unicornio consisten igualmente en tener ideas, ¿no borra esto la distinción entre los caballos, que existen realmente, y los unicornios, que no existen? Berkeley responde que él da cabida a esta distinción tan bien como cualquiera. Si tenemos ideas de un caballo, ideas que nos son impresas desde afuera, no podemos eliminarlas por un acto de voluntad. Pero si imaginamos un unicornio, nuestras ideas serán, al menos relativamente, tenues, débiles e inconstantes, y tendremos conciencia de que las estamos estimulando en nosotros mismos a nuestra voluntad. Pero debemos destacar todo lo que se concede tácitamente en esta distinción. Pues, al parecer, Berkeley considera que lo que sucede cuando vemos algo es *suficientemente semejante* a lo que sucede cuando pensamos en algo como para que sea posible distinguirlos cualitativamente. Al parecer, ver algo y pensar en ello son para Berkeley especies del mismo género. Ambos son modos de tener ideas; la diferencia re-

[27] *Idem*, parágrafo 29.

[28] *Idem*, parágrafo 30. Se reitera el segundo conjunto de diferencias en el parágrafo 33.

sìde solamente en los tipos de ideas de uno y otro modo. Pensar en el sol es tener una imagen mental de él; y tener esta imagen es *como* ver el sol; quizás, es como ver el sol muy *difusa* u oscuramente.

Debe ponerse en claro que esta tesis pinta un cuadro totalmente equivocado de lo que es ver algo y de lo que es pensar en algo. A veces, podemos dudar si estamos viendo algo o no. Podemos preguntar: "¿veo realmente un ratón ahí o sólo es un trozo de papel retorcido?" Pero no hay ninguna duda posible que pueda estar representada por la pregunta: "¿estoy viendo un ratón o estoy pensando en un ratón?" "Estoy viendo un ratón" y "Estoy pensando en un ratón" no son hipótesis alternativas. No hay ningún hecho con respecto al cual podamos preguntarnos cuál de estas hipótesis es la correcta explicación de él. Por consiguiente, no puede haber criterios para determinar si una "idea" dada es una idea de sensación o una idea de la imaginación.

Ahora bien, lo que da origen a esta curiosa confusión es una cierta doctrina acerca de cómo es posible pensar en algo. Según esta concepción, si pensamos en el sol de noche, cuando el sol no es visible, necesitamos un representante del sol. Para Berkeley, este representante es una imagen. Pero, ¿cómo adquirimos estas imágenes? La respuesta de Berkeley puede encontrarse al comienzo de los *Principios* [29] y en otras partes. El punto central es que algunas imágenes son "copias" o "semejanzas" de ideas de sensación, y las otras derivan de éstas por procesos de composición y división. Encontramos aquí una teoría subyacente que tiene considerable importancia para comprender a Berkeley. Podemos pensar (concebir) en algo sólo si podemos formar imágenes de ello. Una imagen es un *cuadro* de una posible idea de sensación; es una copia o semejanza. Y, al parecer, a veces llega a la conclusión, a partir de esto, de que las ideas de sensación son las únicas cosas en las que podemos pensar, aparte,

[29] *Idem*, parágrafo 1.

por supuesto, de los espíritus. Pero, sea como fuere, supone que para determinar el significado de una palabra *generalmente* debemos examinar las imágenes que despierta *en nosotros*. Es esta la razón por la cual Berkeley a menudo ruega al lector que *escudriñe un poco sus propios pensamientos*. En esos momentos, no sólo pide al lector que reflexione o medite, sino también que investigue si puede vincular imágenes con ciertas expresiones. Por ejemplo, ¿es posible vincular una imagen con "sustrato material", es decir, se puede retratar lo que se entiende por esto? Berkeley está seguro de que no es posible. Pero entonces, o bien esta expresión representa a un espíritu (lo cual, evidentemente, no sucede), o bien carece de significado, es una jerga vacía con respecto a la cual los doctos se engañan al creer que la comprenden.

A esta concepción de cómo "es posible el pensar" y a la concepción ligada a ella de cómo las palabras pueden representar cosas las llamaré la teoría fotográfica. No debemos ver en la teoría más de lo que hay en ella. Berkeley no afirma ni piensa que todas las palabras representen o evoquen imágenes. Algunas palabras no representan nada, y otras representan lo que él llama "nociones". Tampoco piensa que, siempre que oímos una palabra, ésta evoca una imagen en nuestras mentes. La teoría sólo afirma que una clase grande e importante de palabras tienen significados que pueden ser especificados adecuada y exhaustivamente indicando las imágenes o cuadros asociados con ellas. Pero esto basta para asignarle una vinculación importante con $E = P$.

LA DOCTRINA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Berkeley dice a menudo que quienes defienden la concepción filosófica de la materia lo hacen porque creen que algunas palabras representan ideas *abstractas*. Y en la Introducción a los *Principios* examina explícitamente esta

creencia. Será conveniente para nuestra investigación considerar lo que dice de ella.

Los materiales de su examen aparecen en el *Ensayo* de Locke. Como éste pone en claro, la doctrina de las ideas abstractas surge de la pregunta: "¿Cómo se convierten en generales las palabras?" También suministra la respuesta: convirtiéndose en signos de ideas generales. Y trata de demostrar que llegamos a estas ideas generales por un proceso de abstracción. Comenzamos con ideas particulares de diversas cosas rojas particulares, por ejemplo. Puesto que estas ideas se refieren todas a algo rojo, deben tener algo en común. Y se supone que somos capaces de separar y descartar de algún modo todos sus caracteres excepto éste; de este modo, podemos formar una idea *abstracta* de rojo. Se afirma entonces que el adjetivo común "rojo" es un signo o un nombre de esta idea abstracta; es el nombre que damos a la idea abstracta cuando la hemos formado.

El punto principal que debemos destacar en esta explicación es su extrema oscuridad. *¿Cómo*, exactamente, se supone que somos capaces de obtener una idea abstracta a partir de varias ideas particulares, y qué es, exactamente, aquello que se supone que obtenemos? Si podemos abstraer *rojo* de algunas de nuestras ideas, ¿significa esto que ya poseemos la idea de *rojo* sin saberlo? Podemos sospechar que toda esta explicación es una metáfora ilusoria inspirada en la química; es decir, se nos invita a concebirnos destilando ideas generales o extrayéndolas de algo particular por algún tipo de proceso químico.

Examinemos, pues, más cuidadosamente el problema: ¿cómo se convierten en generales las palabras? Pues bien, las palabras no se *convierten* exactamente en generales; algunas palabras *son*, y decimos que una palabra es general cuando se aplica o puede aplicarse a más de una cosa. Pero el problema de Locke es el siguiente: si una palabra significa algo para nosotros porque evoca una idea en nuestras mentes, y si las ideas que pueden ser evocadas en nuestras mentes derivan de la experien-

cia, y si todo lo que experimentamos es un objeto particular, entonces, ¿cómo es posible que las palabras generales signifiquen algo para nosotros? ¿Cuál es la idea que evoca "rojo" en nuestras mentes y que, al evocarla, significa algo para nosotros? Es evidente que, dadas las premisas de Locke acerca de cómo las palabras llegan a adquirir significado, las palabras generales plantean una dificultad; y también es evidente, por supuesto, la respuesta que sugieren esas premisas. Las palabras generales evocan ideas generales.

Ahora bien, la respuesta breve al problema es que no necesitamos suponer que, para comprender una palabra general, debe evocarse una idea especial en nuestra mente. En primer término, tales palabras aparecen en oraciones. Así, debemos considerar, no "hombre", por ejemplo, sino "este es un hombre" o "hay un hombre en la puerta". En segundo término, dicho muy toscamente, comprendemos tales oraciones porque sabemos lo que son los hombres o cómo son, o porque sabemos reconocerlos, dentro de ciertos límites, y distinguirlos de las cosas que no son hombres.

Infortunadamente, esta respuesta es menos obvia de lo que parece porque el problema de las palabras generales se halla mezclado con otro. Es fácil suponer que: a) todos los hombres tienen algo en común; b) en virtud de determinar este algo en un hombre podemos decir verazmente y con razón "este es un hombre"; c) este algo es lo que significa "hombre". Inventemos la palabra "hombridad" para indicar esta presunta característica discernible. Entonces, "hombridad" es un nombre propio, mientras que "hombre" no lo es; es el nombre de una característica (una entidad abstracta). A través de todo su examen, vemos que Locke confunde sistemáticamente las palabras generales con sustantivos abstractos. Así, pregunta: ¿cómo llegamos a los términos generales o dónde encontramos esas naturalezas generales que, según se supone, éstos representan?

Al mezclar estos dos problemas, es difícil responder a

la pregunta de Locke. Pues afirma que la palabra general evoca una idea, en el sentido de algún tipo de imagen; pero también concibe la idea significada por la palabra como una idea abstracta. No es posible satisfacer simultáneamente estos dos requisitos. De aquí la frecuente vaguedad y los ocasionales absurdos que encontramos en su explicación de cómo "formamos" ideas abstractas generales. Quiere afirmar que la palabra general representa una imagen, pero una imagen que guarda la misma relación con la palabra "hombre" que la de una imagen de un hombre determinado con el nombre de este hombre. Pero no hay ninguna idea semejante.

La crítica de Berkeley a Locke, como tantas otras críticas, consiste en tomar implícitamente uno de los enmarañados y mutuamente incompatibles hilos de su argumentación.

Podemos imaginarnos o representarnos, dice Berkeley, las ideas de varias cosas que hemos percibido, y podemos componerlas o dividirlas de diversas maneras. Podemos imaginarnos un hombre con dos cabezas o una mano o una nariz separada (es decir, abstraída) del resto del cuerpo. Pero Berkeley insiste en que lo que imaginamos de tal modo es siempre, necesariamente, algo de lo cual es concebible su percepción y, por ende, su existencia. "Pero niego que yo pueda abstraer unas de otras o concebir separadamente aquellas cualidades cuya existencia separada es imposible; o que pueda formar una noción general haciendo abstracciones de la manera antedicha a partir de particulares."[30]

De lo anterior, y de su uso frecuente de palabras y expresiones como "separar", "precisión" y "separación mental", es evidente que Berkeley toma "idea" en el sentido de "imagen visual", y "concebir x" en el sentido de "formar una imagen de x". De este modo, logra efectuar una devastadora crítica de la explicación de Locke. Se supone que el proceso de abstracción se produce en

[30] *Idem*, Introducción, parágrafo 10.

un cierto tipo de idea. Pero no puede haber una idea de este tipo, señala Berkeley. Consideremos a título de ejemplo, dice, la idea significada, según se supone, por la palabra "hombre". Puesto que todos los hombres tienen color, debe tratarse de algo coloreado, pero no puede ser de algo blanco, ni negro, ni rojo, ni de una cosa con un color particular cualquiera. Pero, ¿cómo puede haber tal idea?

A veces se objeta por cuenta de Locke que muchas imágenes son mucho más esquemáticas y más "difusas" de lo que sugieren las palabras de Berkeley. Pero, creo yo, esto es no ver adónde está dirigida la objeción. Es verdad que si digo que tengo una imagen visual de un hombre, no es necesario que yo pueda responder a la pregunta "¿De qué color es?" Puedo responder, de manera totalmente inteligible, "de ningún color particular. simplemente un hombre" (el dibujo que hace un niño de un automóvil no necesita ser de un automóvil de un tipo particular. Aquí se trata de la misma especie de observación lógica). Pero Berkeley no afirma, o, al menos, no necesita afirmar, que las imágenes deban ser completamente específicas en todo aspecto posible. Afirma, más bien, que, en la medida en que sus caracteres son especificables, debe ser posible especificarlos *de manera coherente*. Y tiene completa razón al pensar que las ideas abstractas generales no satisfacen este requisito.

Berkeley, sin embargo, no se contenta con criticar la respuesta de Locke a su propia pregunta. Él también ofrece una respuesta a ella. y se trata de una respuesta que tiene méritos muy considerables. Para explicar cómo entendemos una palabra como "triángulo", por ejemplo, no necesitamos apelar en absoluto a la noción de una idea abstracta general de *triángulo*, dice Berkeley. Si la palabra evoca una idea en nuestra mente, será la idea (imagen) de algún triángulo particular, por ejemplo, de un triángulo de tamaño y forma particulares. Y puede suponerse que esta idea *representa* todas las figuras de la misma especie, esto es, todos los triángulos. En la me-

dida en que nuestro interés por la idea consista en que se trata de la idea de un triángulo, se la puede llamar una idea general. Así, Berkeley no niega que haya ideas generales, sino solamente que haya ideas abstractas generales.

El gran mérito de esta respuesta reside en que Berkeley ve muy claramente en qué *consiste* la generalidad, por así decir. Una palabra general es una palabra que se aplica *con generalidad*, es decir, que se aplica a toda y cada cosa de una cierta especie, clase o tipo. No es una palabra que nombre una cosa "general" peculiar. En el Esbozo de su Introducción, aclara este punto de una manera que sería difícil mejorar. "Una cosa es que una proposición sea universalmente verdadera, y otra distinta que se refiera a naturalezas o nociones universales." Un teorema geométrico acerca de triángulos es universalmente verdadero, en el sentido de que es válido para todos los triángulos. Pero no hace falta suponer que trata de alguna cosa abstracta o universal llamada *triángulo*.

Además, Berkeley señala muy correctamente que las dificultades de Locke provienen principalmente de haber supuesto que las palabras generales son como nombres propios. "...Se pensó que todo hombre tiene, o debe tener, *sólo una* significación precisa y establecida, lo cual inclina a los hombres a pensar que hay ciertas *ideas abstractas determinadas* que constituyen la significación verdadera y la única significación inmediata de todo nombre general. Y que solamente por mediación de estas ideas abstractas llega un nombre general a significar una cosa particular." Pero, dice Berkeley, no hay nada que sea *la* cosa que significa un nombre general; cada nombre significa de manera indistinta un gran número de cosas.

EL PROPÓSITO DE LA INTRODUCCIÓN DE BERKELEY

¿Para qué sirve, pues, la discusión relativa a las ideas abstractas? Al parecer, Berkeley quiere extraer dos moralejas de esta discusión.

En primer término, piensa que la creencia en ideas abstractas ha llevado a los hombres a no plantearse qué quieren significar con ciertas palabras, pues les brinda una excusa para no hacerlo. Se ha supuesto que algunas palabras, en verdad, la mayoría de las palabras que son importantes para la ciencia y la filosofía, representan ideas abstractas; y se ha supuesto que las ideas abstractas son cosas misteriosas y recónditas. Dada esta situación, se consideraba naturalmente que es inútil investigar lo que significan esas palabras o cómo se las debe usar. Considérese, por ejemplo, el caso de la aritmética. Se ha "pensado que su objeto lo constituyen las ideas *abstractas* de número, siendo una parte, y no la menos importante, del conocimiento especulativo comprender las propiedades y relaciones mutuas entre ellas" [31]. Pero, dice Berkeley con claridad, "no hay ideas de número *en abstracto* denotadas por los nombres de los números y las cifras". Una explicación del uso de los símbolos numéricos debe relacionarlos con las cosas particulares concretas que ocasionalmente contamos y medimos.

La moraleja general es, pues, la que explica Berkeley cuando dice: "Aquel que sabe que no tiene más que ideas particulares, no se devanará los sesos inútilmente para descubrir y concebir la idea abstracta ligada a un nombre." Pero tiene una razón especial para destacar la importancia de esta moraleja, razón vinculada con el inmaterialismo. Las palabras deben referirse de alguna manera, piensa Berkeley, a cosas que sea posible experimentar; o —lo cual para él es lo mismo— a experiencias, ideas de sensación o imágenes. Admitir ideas abs-

[31] *Idem*, parágrafo 119.

tractas como intermediarias entre las palabras y las ideas es anular este principio y, en efecto, suponer que las palabras no tienen significado.

De lo anterior Berkeley desprende otra moraleja. Debemos precavernos del lenguaje; al filosofar, debemos tratar de "dejar de lado el velo de las palabras". Éstas pueden imponerse al entendimiento; por lo tanto, "sean cuales fueren las ideas que considero, trataré de mantenerlas solas y desnudas ante mí, separando de mis pensamientos, en tanto pueda, esos nombres a los que el uso prolongado y constante ha unido estrictamente a ellas". Y se supone que una de las ventajas de esto es que, "en tanto limite mis pensamientos a mis propias ideas despojadas de palabras, no veo cómo puedo equivocarme fácilmente. Los objetos que considero, los conozco clara y adecuadamente. No puedo engañarme pensando que tengo una idea que no tengo". En lo que concierne a sus ideas, piensa Berkeley, es posible responder a las cuestiones que se planteen, y es posible responderlas con certeza con sólo aplicar una "percepción atenta" a lo que sucede en su entendimiento.

Esta recomendación puede parecer oscura. Pero se hace más inteligible si recordamos la concepción del pensar y la teoría del lenguaje implícitas en ella. El significado de una palabra debe explicarse en términos de imágenes y de ideas. Berkeley insiste ansiosamente en que las palabras que oímos pronunciar y vemos escritas no siempre evocan o estimulan ideas en nosotros. E insiste también en que algunas palabras no tienen ideas "anexas" a ellas en absoluto. Pero es indudable que considera como una regla general el que muchas palabras representan imágenes. Comprendemos lo que significa la palabra sólo si conocemos las imágenes e ideas asociadas con ella. Esta concepción, podemos ver, da apoyo y es apoyada, a su vez, por $E = P$. Supongamos, por ejemplo, que se plantea la cuestión relativa al significado de la palabra "manzana". Pues bien, simplemente imaginamos una manzana; imagínese el lector mirando a

una manzana, o tocándola, o comiéndola. Entonces, en primer término, lo que se imaginará será una manzana percibida (el argumento de la isla desierta). En segundo término, lo que está realmente presente en el entendimiento son ciertas imágenes, que constituyen copias o representaciones de las sensaciones que tendría si estuviera viendo, tocando o, comiendo una manzana. Así, piensa Berkeley, estas sensaciones deben ser aquello a lo cual se refiere la palabra "manzana". Hablar de una manzana o de cualquier cosa imaginable es hablar acerca de sensaciones. Pero, ¿no es una manzana una cosa material? Esto o bien equivale a decir, de una manera engañosa, que entre las sensaciones en cuestión hay ciertas sensaciones táctiles de dureza y de textura, o bien carece de sentido. Y carece especialmente de sentido si significa que hay un trozo de sustancia insensible que tiene las cualidades sensibles que se suele atribuir a la manzana. Pues tal cosa es *inimaginable*. No sabemos ni podemos saber qué sería dar con un trozo de sustancia semejante. Por la naturaleza del caso, no puede haber imágenes que "concreten" tal supuesta concepción. Por ende, la expresión "sustancia material", utilizada como quieren los filósofos, es estrictamente carente de sentido.

Esta conexión entre el rechazo de las ideas abstractas y el rechazo de la materia se manifiesta muy claramente en los *Principios* [32]. Berkeley acaba de decir que la opinión vulgar, "extrañamente prevaleciente entre los hombres", de que las casas, las montañas, los ríos y otras cosas semejantes tienen una existencia distinta de la de ser percibidos por el entendimiento implica una contradicción (pues son cosas que percibimos por los sentidos; y sólo percibimos por los sentidos nuestras propias ideas; y éstas, evidentemente, no pueden tener tal existencia independiente). Pero, pregunta Berkeley, ¿cómo surge esta extraña opinión? Surge debido a la doctrina de las ideas abstractas. "Pues, ¿puede haber un esfuerzo

[32] *Idem*, parágrafo 5.

mayor de abstracción que distinguir la existencia de los objetos sensibles del hecho de ser percibidos. para concebirlos como existentes sin ser percibidos?" Todo lo que puede existir (dice Berkeley) —y por ende, todo lo que puede ser percibido— puede ser imaginado o concebido. Pero esto es posible con respecto a esas cosas únicamente. Y parece llegar a la conclusión de que imaginar o pensar un objeto sensible *es* imaginar su aspecto, su apariencia al tacto, su gusto, su sonido o su olor. "Por consiguiente, puesto que me es imposible ver o experimentar nada sin una sensación real de esa cosa, también me es imposible concebir en mis pensamientos una cosa u objeto sensible distinto de la sensación o percepción de él."

Estamos ahora en condiciones de comprender por qué está Berkeley seguro de que, para captar la verdad de $E = P$, basta "mirar en nuestros pensamientos" y considerar lo que queremos significar cuando decimos de una cosa sensible que existe; y por qué afirma, erróneamente, que "hubo un sonido" significa lo mismo que "se oyó un sonido". Pues podemos ver ahora cómo llega a estas explicaciones de lo que significan las expresiones. Para descubrir qué significa (por ejemplo) "hay una mesa en mi estudio", debemos dejar de lado el velo de las palabras y considerar la situación imaginable que nos induciría a decir eso. Imaginamos, pues, una situación en la cual tenemos las ideas correspondientes de visión y de tacto. Y esto nos revela lo que significa esa oración. Si no pudiéramos imaginarnos cómo aparecerían las cosas si hubiera allí una mesa, no sabríamos qué significa afirmar que hay allí una mesa; dicha oración sería un conjunto de palabras vacías.

INMATERIALISMO Y VERIFICACIONISMO

Podemos distinguir dos tipos de consideraciones totalmente diferentes que llevan a Berkeley a las tesis cen-

trales de su filosofía. Él mismo no estableció tal distinción, pero no hay ninguna razón para que no lo hagamos nosotros.

Al leerlo, es imposible no sentirse extrañado por la forma en la cual da por supuesto, al parecer despreocupadamente, aquello que para nosotros es absurdo y chocante: la tesis de que las manzanas y las piedras son literalmente ideas o sensaciones, o combinaciones de ellas. Pues, pregunta Berkeley, ¿qué son los objetos sensibles "sino las cosas que percibimos por los sentidos? y ¿qué percibimos aparte de nuestras propias sensaciones o ideas?"[33] Ya al comienzo de los *Principios*, pues, supone aquello que, esperaríamos, debería tratar de demostrar; pues, por supuesto, la pregunta es puramente retórica. Y no es este en modo alguno un caso aislado. A través de toda la Introducción habla como si fuera obvio que prácticamente todas las palabras se refieren a ideas, aunque al mismo tiempo continúa hablando como si algunas de ellas se refiriesen a triángulos, líneas y hombres. También, dice[34] que el Sol que ve de día es el sol real y que el Sol que imagina de noche es la idea del primero. Pero (se nos ocurre) lo que él imagina de noche no es una idea o una imagen de algo, sino el Sol mismo. La idea es lo que formamos *al* imaginar el Sol (si poseemos imágenes visuales intensas y claras, como obviamente las poseía Berkeley). Si es correcto hablar de imaginar la idea del Sol, ¿por qué no lo es también hablar de ver la idea de él, es decir, de ver esa idea de sensación que tenemos, como diríamos comúnmente, *al* ver el Sol? Pero, por supuesto, él piensa que esto *es* igualmente correcto.

La clave de esta práctica la suministra Filonús. "No pretendo ser inventor de nuevas nociones. Mis esfuerzos sólo tienden a unir y ubicar bajo una luz más clara esa verdad que antes compartían el vulgo y los filósofos;

[33] *Idem*, parágrafo 3.
[34] *Idem*, parágrafo 36.

los primeros siendo de opinión de que *esas cosas que perciben inmediatamente son las cosas reales*; y los segundos de que *las cosas percibidas inmediatamente son ideas que sólo existen en la mente.* Y la esencia de lo que yo sostengo es, en efecto, que es necesario unir las dos nociones."[35] Así, pues, el inmaterialismo no es autocontenido. Berkeley escribe en toda una tradición del filosofar que da totalmente por supuesta; y la tesis central de esta tradición es que lo que realmente percibimos, aquello de lo que somos directamente conscientes, son sensaciones e imágenes —ideas— que son copias o representaciones de cosas que están fuera de nosotros. En esta tradición, son estas ideas a las que primariamente damos nombre; y son ellas a las que las palabras se refieren primariamente. Y debemos suponer que estaba tan metido "dentro" de esta tradición que ni siquiera podía poner en tela de juicio sus dogmas básicos.

Supongamos ahora que se le enseña sistemáticamente a una persona a llamar "ver la idea de una manzana" al hecho de ver una manzana; a llamar "tocar la idea de una manzana" al hecho de tocar una manzana; y así sucesivamente. Y supongamos que esa persona oye la sugerencia de que la manzana real es algo totalmente distinto de lo que ve, come y toca, y que (de alguna manera) *subyace* en lo que ve, come y toca. Muy bien podría responder que esta concepción de una manzana *real* es vacía y absurda. Se está aplicando mal, podría decir, la palabra "manzana". Damos este nombre a esas cosas que *vemos* y *tocamos* (y, ¿qué vemos y tocamos, aparte de las ideas?) Así, ¿qué podría entenderse por la expresión "una manzana real", si se supone que una manzana real es algo distinto de todo lo que vemos y tocamos o podemos ver y tocar? ¿Cómo imaginaremos o concebiremos esas manzanas reales? ¿No es obvio (podría afirmar esa persona) que si la expresión no indica ciertas ideas, entonces no indica nada? Asimis-

[35] *Dialogues*, pág. 262.

mo, ¿cómo podría saberse que esas manzanas reales existen o cómo podría conocerse algo acerca de su naturaleza? La sugerencia no solamente es falsa; también es vacía. Puesto que vemos esas ideas que llamamos ideas de una manzana, y tocamos y gustamos las ideas asociadas con ellas, ¿qué importa si hay o no una manzana real? ¿En qué sería diferente el mundo? Y, finalmente, ¿qué se quiere decir al afirmar que la manzana real *subyace en la manzana* que vemos y tocamos? ¿No es evidente que se trata de una metáfora incomprensible? Pues no subyace de la misma manera que la mesa (por ejemplo). De este modo (podría resumir la persona en cuestión), no se trata solamente de que los campeones de esta sugerencia *no* nos expliquen claramente lo que quieren significar; un poco de reflexión nos revelará que *no* pueden explicarlo.

Ahora bien, si tomamos en cuenta su aceptación de la tesis —que era un lugar común entre los hombres cultos de su época— según la cual sólo percibimos ideas, veremos que el caso descrito antes es, casi exactamente, el caso de Berkeley. Y podemos decir que su filosofía representa un intento por adecuar esta tesis con las exigencias de una mente vigorosa y sensible al sentido común. Naturalmente, el intento no alcanza un éxito total. No logra exorcizar completamente las extrañas implicaciones de la tesis aceptada. O, para decirlo con otras palabras, aunque Berkeley habla a veces como si "tenemos idea de sensación de una manzana" fuera solamente una manera de decir "vemos manzanas", a veces parece considerar que la primera oración afirma algo diferente. A veces lo primero es una manera estricta de decir lo segundo, pero otras veces habla como si lo segundo fuera, hablando estrictamente, falso o, al menos, engañoso. Así, se ve obligado a afirmar que, hablando estrictamente, no vemos y tocamos la misma cosa, y no vemos y tocamos lo mismo que otras personas. En el inmaterialismo no hay lugar para la concepción de un mundo sensible que *compartimos* con otros seres humanos. Pero el inte-

rés de su filosofía reside justamente en que representa tal intento. Pues los métodos de argumentación que despliega son útiles contra problemas más genuinos. El mismo Berkeley los aplicó, con diversos grados de éxito, a discusiones acerca de la naturaleza de las teorías científicas y del teorizar científico, de las teorías del movimiento, de conceptos matemáticos, especialmente los conceptos del cálculo diferencial, y de la psicología de la visión humana.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, comp. por A. A. Luce y T. E. Jessop (9 vols., Londres, 1948-1957). Con una buena introducción y notas.

Berkeley: Essay, Principles, Dialogues, with Selection from Other Writings, comp. por M. W. Calkins (Nueva York, 1929; 1959).

Berkeley: Philosophical Writings, comp. por T. E. Jessop (Austin, Texas, 1953).

The Theory of Vision and Other Writings, con una introducción de A. D. Lindsay (Nueva York, Everyman's Library, 1910, 1957). Incluye *Essay Towards a New Theory of Vision, Principles of Human Knowledge* y *Three Dialogues of Hylas and Philonous*.

British Empirical Philosophers, comp. por A. J. Ayer y Raymond Winch (Londres, 1952).

Exposiciones generales

Armstrong, D. M., *Berkeley's Theory of Vision* (Melbourne, 1960).

Broad, C. D., "Berkeley's Argument about Material Substance" (*Proceedings of the British Academy*, vol. XXVIII, Londres, 1942).

Fraser, A. C., *Berkeley and Spiritual Realism* (Londres, 1909).

Luce, A. A., *Berkeley and Malebranche* (Londres, 1934).

Luce, A. A., *Berkeley's Immaterialism* (Londres, 1945).

Myhill, John, "Berkeley's De Motu — An Anticipation of Mach" en *George Berkeley*, University of California Publications in Philosophy, volumen 29 (Berkeley y Los Angeles, 1957). Es uno de los mejores exámenes del enfoque de Berkeley de los conceptos y teorías científicos.

Moore, G. E., "Refutation of Idealism", en *Philosophical Studies* (Londres, 1922).

Sillem, E. A., *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God* (Londres y Nueva York, 1957).

Price, H. H., "Thinking and Representation", *Proceedings of the British Academy*, vol. XXXII (1946). Este artículo sugiere

que Berkeley sostenía una teoría imaginista del pensamiento y el significado.

Hay dos artículos que si bien no tratan directamente de Berkeley contienen críticas implícitas de su uso de la palabra "idea": Ryle, G., "Sensation", en *Contemporary British Philosophy*, tercera serie, comp. por H. D. Lewis (Londres, 1956).

Warnock, G. J., "Seeing" *Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-1955).

Véanse referencias adicionales en:

Jessop, T. E., *A Bibliography of George Berkeley* (Oxford, 1934).

Biografía

Luce, A. A., *Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (Londres, 1949).

IV

HUME

Por A. G. N. Flew

David Hume nació en Edimburgo en 1711. Su familia, por ambas partes, estaba bien relacionada, aunque su patrimonio de Ninewells, en Berwickshire, era pequeño. El padre de Hume murió en 1713, dejando tres niños a la madre, "una mujer de singular mérito, quien, aunque joven y bella, se dedicó totalmente a la crianza y educación de sus hijos". En 1723, pocas semanas antes del duodécimo aniversario de su nacimiento, David fue admitido en la Universidad de Edimburgo, junto con su hermano mayor, John. La abandonó, sin graduarse, en 1725 o 1726. Los años siguientes los dedicó a estudiar en su hogar: "Mi predisposición al estudio, mi sobriedad y mi laboriosidad convencieron a mi familia de que la profesión adecuada para mí era la de las leyes. Pero yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fuera la filosofía y el saber general, y mientras ellos fantaseaban que yo estudiaba concienzudamente a Voet y Vinnius, Cicerón y Virgilio eran los autores que yo devoraba en secreto".

En 1734, después de que una cierta Anne Galbraith lo acusó de ser el padre de su tercer hijo, concebido fuera del matrimonio, Hume entró en la oficina de un comerciante de las Indias Occidentales, en Bristol. Esta aventura duró poco y puso en ella poco entusiasmo. Luego pasó a Francia: "Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero principalmente en La Flèche, en Anjou, escribí mi *Tratado de la naturaleza humana*". En La Flèche mantuvo contactos con el famoso colegio de los jesuitas en el que se había educado Descartes. En 1737 volvió a Londres, para disponer la publicación de su obra. Pero ya antes de que aparecieran los dos primeros volúmenes, en 1739, había vuelto a Ninewells.

En 1745, los electores prefirieron a William Cleghorn al ya "notorio infiel" Hume para que ocupara la cátedra de Ética y Filosofía del Alma en Edimburgo. En el mismo año, aceptó el

cargo de tutor del joven marqués de Annandale, quien resultó ser un demente. En 1746, Hume fue secretario del General Saint Clair en una frustrada incursión por la costa de Francia, y en 1747 lo acompañó en una embajada militar a las cortes de Viena y Turín. En 1749, volvió a Ninewells, pero se trasladó a Edimburgo en 1751 (en el mismo año Glasgow prefirió a James Clow en lugar de Hume como profesor de lógica). En 1752, fue nombrado bibliotecario de la Facultad de Abogados de Edimburgo, gracias a lo cual pudo comenzar a trabajar en su *Historia de Inglaterra*. Por el 1761 su fama literaria ya era suficiente como para que sus obras ingresaran en el *Index librorum prohibitorum* de Roma.

En 1763, el conde de Hertford le solicitó que fuera su secretario en su embajada de París. Fue una designación inspirada, pues Hume inmediatamente fue elevado a las nubes por toda la sociedad de París, a la par que realizó la parte formal de su tarea bastante bien como para que se lo nombrara *chargé d'affaires* durante un tiempo. Volvió de Francia en 1766 con Rousseau a remolque. Hizo grandes esfuerzos para procurarle en Inglaterra un retiro aceptable. Pero el imposible Rousseau retribuyó toda su bondad con animosidad y ultrajes. En 1767, Hume aceptó la importante Subsecretaría del Departamento del Norte de la Secretaría de Estado, en Londres. Renunció a este cargo en 1769 para retirarse finalmente a Edimburgo. En 1775 contrajo una fatal y consumidora enfermedad de los intestinos. Sin inmutarse ante la perspectiva segura de la muerte próxima, continuó recibiendo a sus amigos tan afablemente como siempre y enviando correcciones de sus obras a los impresores, fiel al lema de su familia: "Veraz hasta el fin". Murió en 1776.

ψ

PARA CONTEMPLAR las obras filosóficas de Hume en la perspectiva de la obra de toda su vida, y hasta quizá, también, para apreciar más cabalmente la importancia de algunas de sus doctrinas filosóficas reales, es conveniente comprender la parte que ocuparon en su labor literaria total. Análogamente, para comprender el desarrollo filosófico de Hume, necesitamos tener una idea acerca de las relaciones entre sus diversos escritos filosóficos. Por todo ello, es conveniente comenzar con una lista comentada de sus principales publicaciones.

En primer lugar, Hume publicó en 1739 los dos primeros libros de su *Tratado de la naturaleza humana* (*A Trea-*

tise on Human Nature) a los que siguió el tercer libro en 1740. En la página del título se lo describía a éste como "un intento por introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales". En dos frases muy citadas de su autobiografía, Hume apunta: "Nunca empresa literaria alguna fue más infortunada que mi *Tratado de la naturaleza humana*. Ya nació muerta al salir de las prensas, sin alcanzar ni siquiera la distinción de provocar un murmullo entre los fanáticos". Esta fue su obra filosófica más extensa y de mayor alcance, y aquella por la cual, para su posterior exasperación, ha sido juzgada habitualmente, al menos, su filosofía general.

En segundo lugar, en 1740 apareció un *Resumen de un tratado de la naturaleza humana* (*An Abstract of a Treatise of Human Nature*). Al igual que el *Tratado* mismo, esta obra apareció como de autor anónimo, y aludía al autor en tercera persona. Pero J. M. Keynes y P. Sraffa han demostrado finalmente, en su edición [1], que el autor debe haber sido Hume. El *Resumen* sólo es un folleto. Pero es muy significativo como indicio de lo que el mismo Hume consideraba en 1740 como los aspectos más importantes del *Tratado*.

En tercer término, en 1742 aparecieron en Edimburgo, también anónimamente, los primeros quince *Ensayos morales y políticos* (*Essays, Moral and Political*). Esta obra tuvo éxito. Le siguieron nuevas ediciones y más ensayos [2]. Fueron las primeras obras de Hume que aparecieron con su nombre. Estos escritos finos y más bien superficiales son importantes para nosotros principalmente como muestra del consecuente interés por los estu-

[1] Cambridge, 1938.

[2] La intrincada historia de las alteraciones, supresiones y adiciones de las sucesivas ediciones puede ser desentrañada, con alguna dificultad, en *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour* (Londres y Hull, 1938) de T. E. Jessop. El lugar menos inaccesible en el cual pueden encontrarse reunidos todos los ensayos de Hume parece ser la edición de World's Classics (Londres, 1903).

dios humanísticos que alentó Hume durante toda su vida. En la Introducción del *Tratado*, había escrito: "En las cuatro ciencias de la lógica, la moral, la crítica y la política se encuentra casi todo lo que puede importarnos conocer o lo que puede tender al mejoramiento o refinamiento del espíritu humano".

En cuarto término, en 1748 aparecieron los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*), a los cuales Hume, en 1758, les dio su título actual, *Investigación sobre el entendimiento humano* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*). Nos referiremos a esta obra como a la primera *Investigación* o como a la *IEH*. En su autobiografía, Hume declara: "Siempre abrigué la idea de que mi falta de éxito al publicar el *Tratado de la naturaleza humana* se debió más al estilo que al contenido, y de que me había hecho culpable de un apresuramiento muy habitual al llevar a la imprenta la obra demasiado prematuramente. Por ello, a la primera parte de esta obra le di una nueva forma en la *Investigación sobre el entendimiento humano*...". En una carta de 1751, escribió: "Creo que los *Ensayos filosóficos* contienen todo lo importante para la comprensión de lo que encontraríais en el *Tratado*; y os aconsejo no leer este último"[3]. Ya en 1740 Hume confesaba su insatisfacción con el *Tratado* a su amigo Francis Hutcheson: "En los momentos de serenidad, me inclino a sospechar, en general, que mis razonamientos, en su mayoría, serán más útiles al brindar sugerencias y estimular la curiosidad de la gente que por contener principios que aumenten el acervo de conocimiento que deba trasmitirse a épocas futuras"[4]. Sin embargo, cuando sus doctrinas filosóficas comenzaron a atraer la atención sistemática del público,

[3] *The Letters of David Hume* (a las que nos referiremos en lo sucesivo por *Cartas*), comp. por J. Y. T. Greig (Oxford, 1932), vol. I, Nº 73. La ortografía y la puntuación de las citas de Hume, en este capítulo, están ligeramente modernizadas.

[4] *Idem*, Nº 16.

el fuego se concentró en el *Tratado*. Esto es cierto de la obra de Thomas Reid *Inquiry into the Human Mind*, que apareció en 1764 *. Lo mismo puede decirse del *Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770) de Beattie, "ese estúpido fanático". Esta obra sólo es recordada ahora porque Kant la utilizó como fuente relativa al *Tratado* y porque Sir Joshua Reynolds se refirió a ella y a su autor en un cuadro ofensivo. Exasperado por esa concentración de las críticas, Hume escribió la repudiación que apareció por primera vez póstumamente en la edición definitiva (1777) de los *Ensayos y tratados sobre diversos temas* (*Essays and Treatises on Several Subjects*) que incluye todas las obras que quería conservar, aparte de la *Historia* y los *Diálogos*.

Sin embargo, si comparamos la primera *Investigación* con el *Tratado*, hallamos que la primera no es en modo alguno simplemente una versión revisada y reescrita del libro I, "Del Entendimiento": "Fragmentos en los que se corrigen, espera el autor, algunas negligencias de su razonamiento anterior y, sobre todo, en la expresión". Lo cierto es que hay una gran mejora del estilo. Pero también el contenido es, obviamente, diferente. Varios temas —como los de la sustancia, el espacio, el tiempo y la identidad personal— tratados extensamente en el libro I del *Tratado* son omitidos totalmente o tratados sólo muy de paso en *IEH*. Este último contiene una sección "De la libertad y de la necesidad". Este tema está tratado en el libro II del *Tratado*, "De las pasiones". Hay también dos secciones completas, la X, "De los Milagros", y la XI, "De la Providencia y la Vida Futura", que no figuran para nada en el *Tratado*. Sin embargo, sabemos por una de las cartas de Hume a su amigo, el futuro Lord Kames, que el manuscrito contenía algunos "razonamientos concernientes a los milagros", que Hume suprimió junto con otros pasajes: "Las cuales temo que

* Hume también usa la ortografía "inquiry". Pero actualmente se acostumbra aludir a las *Enquiries* de Hume y a la *Inquiry* de Reid, costumbre que yo he seguido.

chocarán mucho, aunque el mundo se halla predispuesto en la actualidad... Ahora estoy castrando mi obra, esto es, suprimiendo sus partes más nobles, esto es, tratando de que choque lo menos posible..." [5].

En *IEH*, sección I, que corresponde a la "Introducción" del *Tratado*, Hume proclama como uno de sus propósitos (quizás el principal) algo a lo que casi no se alude en el libro anterior. Le interesa, como Locke, "investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano". Pero las intenciones de Hume son aquí, también, explícitamente polémicas y laicizantes. Mientras que el *Tratado* es sereno e imparcial, como corresponde a un tratado, esta *Investigación* tiene un tono agresivo. Lleva a la palestra a la filosofía académica en apoyo de una visión del mundo racional y, en opinión de Hume, por lo tanto, secular. Lo lleva a cabo planteando "la más justa y más plausible objeción contra una parte considerable de la metafísica; la de que ésta no es propiamente una ciencia, sino que se origina en los estériles esfuerzos de la vanidad humana por penetrar en temas esencialmente inaccesibles al entendimiento; o en la obra de las supersticiones populares, que, incapaces de defenderse en suelo abierto, elevan esas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Expulsados del terreno abierto, estos ladrones huyen al bosque, y permanecen al acecho para irrumpir por todo sendero sin protección del espíritu, y abrumarlo con temores y prejuicios religiosos".

Todo esto presenta un problema para el intérprete. Frente a las propias protestas de Hume, concentrarse en el *Tratado* dejando de lado la *IEH* sería "una actitud contraria a todas las reglas de la buena fe y el proceder leal". Sin embargo, a pesar de estas protestas, ignorar el primero en favor de la segunda está fuera de cuestión. Pues esta *Investigación* omite o abrevia muchas de las indagaciones del Libro I del *Tratado*, indagaciones que son, realmente, "útiles al brindar sugerencias y estimular

[5] *Idem*, Nº 6.

la curiosidad de la gente". Quizás el enfoque apropiado sea un compromiso: considerar el *Tratado* como el libro de notas afortunadamente conservado en el que se registran las primeras investigaciones filosóficas de Hume, y la *IEH* como la primera expresión pública de su filosofía madura. Por ende, no consideraremos a ésta simplemente como una reformulación del primero, sino que permaneceremos alertas para destacar todo cambio ulterior de sustancia además y por encima de las grandes adiciones y omisiones obvias.

En quinto lugar, a fines de 1751 o a principios de 1752 apareció la *Investigación sobre los principios de la moral* (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*), "que es otra parte de mi *Tratado* a la que di nueva forma". Esta segunda *Investigación* (*IPM*) abarca nuevamente los temas del libro III, "De la Moral". En este caso, Hume revisó, reordenó y reescribió el material de manera tan total que casi no es posible dar indicaciones diagramáticas de las diferencias entre los dos libros. Pero en este caso, también, no se discute que ha habido un genuino y sustancial desarrollo.

En sexto lugar, aparecieron en 1752 los *Discursos políticos* (*Political Discourses*). Esta fue "la única obra mía que tuvo éxito desde el momento de su publicación". Estos *Discursos* son mucho más sustanciales e importantes que los *Ensayos morales y políticos*. Parecen haber ejercido considerable influencia sobre los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América del Norte (digamos de paso que Hume concibió desde época temprana, y mantuvo consecuentemente, una fuerte simpatía hacia las aspiraciones nacionales de los colonos americanos). Estos *Discursos políticos* incluyen varias contribuciones históricamente importantes a la economía política [6].

[6] Junto con fragmentos importantes de su correspondencia con Montesquieu, Turgot y Adam Smith, han sido reunidos por E. Rotwein en *David Hume: Writings on Economics* (Londres, 1955).

El ensayo "Sobre la abundancia de población de las naciones antiguas" ("Of the Populousness of Ancient Nations"), es una piedra miliar importante tanto en la investigación histórica como en la demográfica. Pero este ensayo y los otros son importantes aquí para nosotros como indicios adicionales del constructivo interés de Hume por los estudios sociales.

Séptimo, en 1754 publicó en Edimburgo una historia de los Estuardos que se convirtió, finalmente, en el último volumen de su *Historia de Inglaterra, desde la invasión de Julio César hasta la revolución de 1688* (*History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*). En los años siguientes, hasta 1762, escribió y publicó los volúmenes que abarcan los periodos anteriores (Hume escribió su *Historia* "como las brujas acostumbran a decir sus plegarias: hacia atrás"). Durante el período de sus cargos oficiales (1763-1769) y después de él, se le ofrecieron oportunidades y estímulos para completar la obra continuando la exposición hasta su propio tiempo. Se cuenta que su negativa final fue expresada en términos devastadoramente exhaustivos: "Debo declinar no solamente esta oferta, sino toda otra de naturaleza literaria, por cuatro razones. Porque soy demasiado viejo, demasiado gordo, demasiado perezoso y demasiado rico." [7]

Por supuesto, esta *Historia* ya es anticuada, aunque fue un libro que tuvo popularidad durante un siglo o más. Fue un producto muy característico de la Ilustración, y desempeñó un papel importante tanto en ésta como en el desarrollo general de la historiografía. Sólo debemos destacar aquí el permanente intento de mantener una imparcialidad clínicamente naturalista. Voltaire señala: "El señor Hume, en su *Historia*, no es parlamentarista, ni realista, ni anglicano, ni presbiteriano; simplemente es judicial... Encontramos un espíritu superior a las cues-

[7] E. C. Mossner, *The Life of David Hume* (Londres, 1954), págs. 555-6.

tiones que trata: habla de debilidades, desatinos y crueldades como un médico habla de enfermedades epidémicas." [8]

En octavo término, en 1757 aparecieron las *Cuatro disertaciones.* La primera de ellas, la *Historia natural de la religión,* es lo que su título sugiere en parte, es decir, un ensayo de examen objetivo del origen y el desarrollo de la religión como fenómeno natural. La segunda, "De las Pasiones", tiene el mismo contenido que el Libro II del *Tratado,* a menudo hasta con las mismas palabras. Pero omite el punto de mayor interés que quedaba de este libro después de trasferir el examen de la libertad y la necesidad a la primera *Investigación* y el de la razón y la conducta a la segunda, es decir, el intento por aplicar sistemáticamente a los fenómenos psicológicos la distinción entre ideas e impresiones y el principio de la asociación de ideas. En el *Resumen,* Hume había expresado audazmente la siguiente esperanza: "Si algo puede dar derecho al autor a un nombre tan glorioso como el de 'inventor' es el uso que hace del principio de la asociación de ideas". Las otras dos disertaciones son estéticas: "De la Tragedia" y "De la Norma del Gusto". Originariamente, la cuarta iba a ser "Algunas Consideraciones Preliminares a la Geometría y la Filosofía Natural". Pero Hume dejó ésta de lado y la sustituyó por otras dos. Luego reemplazó también éstas por la actual cuarta *Disertación.* De las otras subsisten dos: "Del suicidio" y "De la inmortalidad del alma".

En noveno término, aparecieron póstumamente, en 1779, los *Diálogos sobre la religión natural* (*Dialogues concerning Natural Religion*). Hume los había comenzado ya en 1751, por lo menos. Pero su propia cautela y la presión de sus amigos lo disuadieron de publicarlos durante su vida. Toda la historia de esta obra ha sido reconstruida por N. Kemp-Smith en su edición defini-

[8] *Oeuvres Complètes* (París, 1883-1887), XXV, págs. 169-173.

tiva[9]. Éste demuestra de manera concluyente, creo yo, que Filón es el portavoz de Hume. E. C. Mossner acepta esta tesis, y agrega argumentos en favor de la identificación de Demea con el Dr. Clarke y de Cleantes con el obispo Butler[10].

El anterior panorama de la producción literaria total de Hume habrá sugerido ya algunas de las dificultades que se presentan en la exposición de su pensamiento filosófico. Además de los problemas particulares que surgen de la existencia del *Tratado* y la *Investigación*, la riqueza y la complejidad de su obra presentan otros más generales. El ámbito de los problemas considerados por Hume es mucho más amplio que el tratado por la mayoría de los otros grandes filósofos del período moderno. Al abordar, no sólo la filosofía general, sino también la moral, la política, la estética y la filosofía de la religión, se asemeja más a Kant que a Descartes, Locke, Leibniz o Berkeley. La complejidad no se debe principalmente a ninguna impropiedad de expresión o embrollo mental, sino al hecho de que se propone varios objetivos que no siempre es fácil o siquiera posible reconciliar[11]. Por consiguiente, en este capítulo no intentaremos abarcarlo todo. En cambio, tomaremos unos pocos temas, tratando de elegir aquellos que presenten mayor interés histórico, que sean más característicos de Hume o que sean de mayor importancia en la actualidad. Cuando estemos en la duda, daremos prioridad a los propios juicios explícitos e implícitos de Hume acerca de su importancia relativa. Inevitablemente, este método supone que ciertos temas recibirán una atención desproporcionada, mientras que otros, a menudo interesantes e importantes, serán ignorados totalmente. Pero es preferible, con mucho, a las remotas generalidades que resultarían de tratar de atracarse con todos los problemas.

9 Oxford, 1935.

10 "The Enigma of Hume" (*Mind*, 1936).

11 Véase especialmente J. A. Passmore, *Hume's Intentions* (Cambridge, 1952).

EMPIRISMO LÓGICO Y PSICOLÓGICO

En el *Tratado*, el *Resumen* y la *Investigación*, Hume comienza su tarea principal proclamando su principio empirista: "La primera proposición es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, derivan de nuestras impresiones, o percepciones fuertes; y que nunca podemos pensar en nada que no hayamos visto fuera de nosotros o no hayamos experimentado en nuestras mentes" [12]. Este principio, sugiere Hume, es una versión mejorada del que sustentaba Locke al negar la existencia de las ideas innatas. Las impresiones comprenden "todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, cuando hacen su primera aparición en el alma". Las *ideas* son "las imágenes tenues de éstas en el pensamiento y el razonamiento" [13]. "Las impresiones y las ideas sólo difieren en su intensidad y vivacidad." [14] Unas y otras constituyen conjuntamente la entera clase de las "percepciones". Las ideas son siempre copias de impresiones. Tradicionalmente, se las concibe como imágenes mentales. Todo esto suministra el fundamento para un método de desafío: "Cuando abriguemos... alguna sospecha de que se emplea un término filosófico sin ninguna significación o idea... sólo necesitamos preguntar: '¿de qué impresión deriva esta supuesta idea?' " [15].

Lo primero que debemos observar es que este empirismo es psicológico, no lógico. Hume realiza una afirmación acerca de lo que los hombres, de hecho, no pueden hacer. Esto está en consonancia con el objetivo de-

[12] *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (al cual en adelante llamaremos el *Resumen*).

[13] *A Treatise of Human Nature* (que abreviaremos en lo sucesivo por *TNH*), comp., por L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1906), I, i, 1, pág. 1.

[14] *Idem*, I, i, 7, pág. 11.

[15] *Enquiry Concerning Human Understanding* (que abreviaremos en lo sucesivo por *IEH*), comp. por C. W. Hendel (Nueva York, 1955), II, pág. 30.

clarado fundamental del *Tratado*, que es elaborar una nueva ciencia del hombre con la esperanza de que el éxito en esta tarea revolucionará también nuestra comprensión de otros temas. Hume se propone[16] "ir directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma... No hay cuestión de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre, como no hay ninguna sobre la cual pueda adoptarse una decisión con alguna certidumbre antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia". "Pretendemos... explicar los principios de la naturaleza humana..."*

El segundo punto que debemos destacar es que, en el *Tratado*, Hume da por supuesto que las imágenes mentales deben desempeñar un papel fundamental en el uso significativo del lenguaje. Las ideas *son* pensamientos, y no es posible usar significativamente una palabra a menos que esté asociada con una idea. Es significativo que, al rendir tributo a "uno de los más grandes y valiosos descubrimientos que se hayan hecho en los últimos años en la república de las letras", Hume aluda a la obra de Berkeley. Pues Berkeley, en efecto, hizo algo más que afirmar "que todas las ideas generales no son sino ideas particulares ligadas a un cierto término, que les da una significación más extensa y hace que despierten, en ocasiones, otras ideas individuales semejantes a ellas"[18]. Sostuvo, además, que las palabras pueden tener

[16] *TNH*, Introducción.

* "¿Qué es esto sino una versión escocesa de la revolución copernicana de Kant?", pregunta H. H. Price[17]. Hay muchas más semejanzas, detrás de las grandes diferencias de estilo y temperamento, entre Hume y Kant que las que se reconocen generalmente y, quizá, que las que el mismo Kant admitía en forma explícita. Es instructivo comparar las reacciones continentales ante Kant, "el destructor de todo", con la tradicional tendencia de los países de habla inglesa de huir hacia él como refugio contra el terrible Hume.

[17] En *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 1940).

[18] *TNH*, I, i, 7, pág. 17.

significado aun sin la presencia real o disposicional de imágenes mentales [19].

Para dar apoyo a este empirismo psicológico, Hume apela a dos tipos de elementos de juicio: primero, el examen de su propia experiencia; segundo, la experiencia de los ciegos y sordos de nacimiento o de los que tienen cualquier otro defecto sensorial. "Quienes afirmen que esta posición no es universalmente verdadera ni carente de excepciones tienen un solo método, fácil, para refutarla: mostrar una idea que, en su opinión, no derive de esta fuente." [20]

Lo inadecuado del principio de Hume para dar apoyo a ese método se pone claramente de manifiesto si analizamos la última oración citada. Es muy correcto sustentar una generalización psicológica aduciendo hechos, para luego desafiar a quienquiera a mostrar un contraejemplo. Pero no se puede, en propiedad, utilizar una mera generalización como fundamento para rechazar por ilegítima una "supuesta idea" de la cual no pueda señalarse una impresión generadora. Pero es esto, precisamente, lo que propone hacer Hume: "...si no puede señalar ninguna impresión, concluye que el término carece totalmente de significación" [21].

Sin embargo, este procedimiento de "cara gano, ceca usted pierde" puede dar origen a otro más correcto. La tesis psicológica puede ser convertida en una tesis filosófica, y esto suministra un paradigma del tipo de trasposiciones que a menudo recompensan al estudioso de Hume. Consideremos el propio ejemplo de Hume del hombre ciego de nacimiento. Según la tesis psicológica, no puede formar imágenes mentales de carácter visual porque nunca ha tenido sensaciones visuales. Esto bien puede ser cierto. Pero, ¿cómo puede saberlo Hume? Los hechos

[19] Véase especialmente *Alciphron* VII, parágrafo 14: éste fue publicado por primera vez en 1732.
[20] *IEH*, II, pág. 28.
[21] *Resumen*.

psicológicos no pueden ser conocidos *a priori*: "Puesto que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido de las otras ciencias, el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia misma debe descansar en la experiencia y la observación." [22] Supongamos que nuestro hombre ciego a veces tiene imágenes mentales amarillas. ¿De qué manera podría identificarlas como tales y decirnos si ha visto alguna vez cosas amarillas?

En un momento el *Tratado* se acerca mucho a la verdad: "Para dar a un niño una idea del escarlata o el anaranjado, o de lo dulce o lo amargo, le presento objetos, o, dicho con otras palabras, le trasmito esas impresiones." [23] El quid de la cuestión es que el ciego de nacimiento no puede comprender ninguno de nuestros términos puramente visuales, simplemente porque su significado sólo puede determinarse con referencia a cosas visibles. Ahora podemos generalizar lo anterior para obtener un principio de empirismo lógico: nadie puede comprender un término a menos que pueda determinar su significado en términos de su propia experiencia, y ningún término puede tener un significado público en un lenguaje público si no es referido al mundo público. Un principio semejante es lógico, no psicológico. Su verdad, si es verdadero, depende, no de ciertos hechos contingentes acerca de las personas, sino totalmente de los significados de los términos empleados para formularlo.

Un principio de empirismo lógico puede servir admirablemente a los propósitos metodológicos de Hume. Puede dar apoyo, cosa que no puede una generalización psicológica, a su intento de explicar en términos de experiencia humana los significados de expresiones presuntamente significativas. También puede ahorrarle algunos de los inconvenientes a los cuales da origen su empirismo psicológico. Así, en el *Tratado* distingue las percepciones simples de las complejas. Insiste en que, mientras las

[22] *TNH*, Introducción.
[23] *Idem*, I, i, I, pág. 5.

ideas complejas no tienen que ser copias de impresiones complejas, las ideas simples de las cuales se componen sólo pueden derivar de impresiones simples. La analogía lógica de esta distinción sería otra entre términos que pueden ser definidos verbalmente y términos que sólo pueden ser definidos ostensiblemente. Ahora bien, tanto en el *Tratado* como en la *Investigación* plantea si podemos tener una idea de un matiz particular si sólo hemos tenido impresiones de los matices entre los cuales se encuentra aquél en un mapa de colores. Admite que podemos, y lo admite como una auténtica excepción a su regla, pero lo deja de lado descaradamente como si no tuviera ninguna importancia: "este caso es tan singular que no es digno de nuestra observación y no merece que, sólo por él, modifiquemos nuestra máxima general" [24]. Pero esto no constituye una dificultad para el empirismo lógico. La expresión referente al matiz intermedio, a diferencia de una imagen mental de este matiz, obviamente sería compleja, no simple.

Vale la pena observar ciertas diferencias entre el enfoque del *Tratado* y el de la *Investigación*. Mientras que el primero considera esenciales las ideas para el uso significativo de las palabras, la segunda abandona en gran medida esta tesis. En la *Investigación* todavía afirma que "todas nuestras ideas... son copias de nuestras impresiones" [25]. Pero no insiste tanto en una interpretación psicologizante literal como en el *Tratado*, en el cual habla de "representaciones exactas" que "sólo difieren en grado" [26]. De igual modo, en el *Tratado* admite que las impresiones son siempre las únicas implicadas en el sentir y ver reales, y las ideas en el imaginar, el recordar y el pensar, pero oficialmente su única diferencia —definitoria, presumiblemente, por lo tanto— reside en su diferente vivacidad (por ende, la concesión máxima que se hace

[24] *IEH*, II, pág. 30.
[25] II, pág. 28.
[26] I, i, 1, pág. 3.

en el *Tratado* ante hechos perturbadores, como la imaginación eidética y alucinatoria, o las percepciones auditivas tan débiles que pueden ser confundidas con algo imaginado, es la siguiente: "que en algunos casos particulares", las ideas y las impresiones "pueden aproximarse mucho unas a otras") [27]. En la *Investigación*, aunque las "dos clases ...se distinguen por sus diferentes grados de fuerza", esta distinción no debe ser considerada tanto de carácter definitorio como signo de la fundamental división entre el pensar y la experiencia (así, en la segunda obra, puede permitirse admitir que, en "la enfermedad o la locura", las ideas y las impresiones pueden llegar a ser "totalmente indistinguibles") [28]. Asimismo, la *Investigación* contiene indicios de una distinción nueva entre el lenguaje y el mundo: "Todos los colores de la poesía... nunca pueden... hacer que la descripción sea tomada por un paisaje real." [29] Finalmente, los párrafos que ocupan el lugar del examen de las ideas simples y complejas contienen el incongruente pensamiento cartesiano: "Lo que nunca ha sido visto... puede, sin embargo, ser concebido; nada hay que esté fuera del poder del pensamiento, excepto lo que implica una absoluta contradicción." [30]

Por supuesto, todo esto es en gran medida una cuestión de matices. Sin embargo, sugiere que el Hume maduro comenzó a apartarse de la primera forma extrema, y más bien inestable, de empirismo psicológico. Parece reconocer algunos de sus inconvenientes y, quizá, comprender que el punto realmente fructífero es que el ámbito del entendimiento humano debe estar limitado, en última instancia, por el ámbito de la experiencia humana: "aunque nuestro pensamiento parece poseer... ilimitada libertad... realmente está confinado dentro de muy estrechos límites... y todo este poder creador de la mente sólo equi-

27 I, i, 1, pág. 2.
28 *IEH*, II, pág. 26.
29 *Idem*, II, pág. 26.
30 *Idem*, II, pág. 27.

vale a la facultad de componer, trasponer, aumentar o disminuir los materiales que nos suministra ... la experiencia"[31].

EL TENEDOR DE HUME

En el *Tratado*, Hume procede luego a elaborar subdivisiones dentro de estas dos categorías, a introducir la noción de asociación de ideas —análogo mental de la atracción gravitacional entre átomos corpóreos— y a aplicar su principio a las engañosas nociones de sustancia, abstracción, espacio, tiempo, matemática y existencia. Allí donde Locke establece un compromiso, Hume adopta una actitud radical: "No tenemos ninguna idea de sustancia distinta de la de cualidades particulares, ni disponemos de ningún otro significado cuando hablamos o razonamos acerca de ella."[32] A diferencia de Berkeley, Hume no tiene intención alguna de sustituir los ocultos sustratos lockeanos por un "agente divino" que presente y sustente nuestras impresiones perceptuales[33]. Análogamente, "la idea de existencia no deriva de ninguna impresión particular". "La idea de existencia es lo mismo que la idea de lo que concebimos como existente."[34] Sólo en la Parte III llega al tema "Del conocimiento y la probabilidad". En el *Resumen*, pasa a él directamente, y sólo hace una mención colateral de "nuestra idea de sustancia y esencia". En la *Investigación*, intercala una sección, omitida en su mayor parte en la edición definitiva, en la cual expone sus nociones asociacionistas aplicándolas a la crítica literaria.

El tratamiento del conocimiento y la probabilidad que encontramos en la *Investigación* difiere considerablemente del que figura en el *Tratado*. Comienza así:

[31] *Idem*, II, pág. 27.
[32] *TNH*, I, i, 6, pág. 16.
[33] Véase, p. ej. Berkeley, *Los Principios del Conocimiento Humano*, 26 y 146 sigs.
[34] *TNH*, I, ii, 6, pág. 66.

> Todos los objetos de la razon o de la investigación humana pueden ser divididos naturalmente en dos tipos, a saber, *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Al primer tipo pertenecen las ciencias de la geometría, el álgebra, la aritmética y, en resumen, todas las afirmaciones que son intuitiva o demostrativamente ciertas... Las proposiciones de este tipo pueden ser halladas por la sola operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo... Las cuestiones de hecho... no son conocidas de la misma manera, ni nuestras pruebas de su verdad, por grandes que sean, son de naturaleza similar. Lo contrario de toda cuestión de hecho siempre es posible, porque nunca puede implicar una contradicción... [35]

En el *Tratado*, aunque se esboza tal distinción en el libro I [36] y se la desarrolla en el libro II [37], sólo se la aplica visiblemente en el libro III. Aquí, sirve de armazón para el análisis de los juicios morales [38]. Este es el instrumento apodado, a causa de sus más agresivos usos, "el tenedor de Hume".

Es una dicotomía que pertenece inequívocamente, en su forma desarrollada, no a la psicología sino a la lógica. Versa sobre tipos de proposiciones, no sobre especies de percepción. Las *differentiae* son: que mientras que los miembros de un tipo pueden ser conocidos *a priori* y no pueden ser negados sin contradecirse, los del otro tipo pueden ser negados sin contradicción y sólo pueden ser conocidos *a posteriori*. Más adelante se elimina toda sospecha de que la expresión "intuitiva o demostrativamente ciertas" pueda ser entendida en el sentido de que da cabida a un criterio para determinar la verdad de las proposiciones acerca de las relaciones entre ideas distinto que la prueba de ausencia de contradicción. Hume, pues, pone en claro que la distinción que tiene *in mente* es entre esas proposiciones necesarias cuya verdad puede ser conocida inmediatamente a través de la comprensión del

[35] *IEH*, IV, 1, pág. 40.
[36] I, iii, 1; iii, 7, pág. 95; iii, 11, pág. 124.
[37] II, iii, 10, págs. 448-449; *cf.* 3, pág. 414.
[38] III, i, 1, pág. 463 sigs.

significado de sus términos y las que "no pueden ser conocidas... sin una serie de razonamientos e investigaciones"[39].

No encontramos ahora ninguna sugerencia de que las ideas sean imágenes mentales. Si las proposiciones acerca de las relaciones entre ideas se refirieran a las relaciones entre imágenes mentales, pertenecerían a la otra categoría. Las proposiciones no son *a priori* simplemente porque las cuestiones de hecho que pretenden expresar sean psicológicas (aunque muchos filósofos parecen haber pensado equivocadamente lo contrario).

La división de Hume pretende ser excluyente y exhaustiva. Sin embargo, suministra dos *differentiae*. Cada una de éstas, separadamente, haría posible, por cierto, tal clasificación. Pero no es obvio —y, ciertamente, no está demostrado— que el uso de las dos *differentiae* diferentes deba dar siempre los mismos resultados. Presumiblemente, Hume habría respondido a esta objeción desafiando a su contrincante a indicar alguna proposición que pudiera ser conocida *a priori* y negada sin incurrir en una contradicción. Podría haber agregado también lo que parece sugerir, al menos una vez, en defensa de su principio de empirismo psicológico[40]: que ha encontrado muchos casos en los que su suposición era efectiva, y ninguna en el que no lo fuera, y que es una correcta actitud metodológica proceder, al menos provisionalmente, como si lo fuera siempre. Pero habría sido más conveniente colocar el énfasis en la palabra "conocida", e insistir en que sólo sobre la base de la experiencia puede decirse propiamente de una cuestión de hecho que es conocida.

El primer uso que hace Hume de su nueva herramienta analítica consiste en presentar una explicación modificada de la naturaleza de la matemática. Los ejemplos de proposiciones acerca de relaciones entre ideas están toma-

[39] *IEH*, XII, iii, pág. 171.
[40] *TNH*, I, iii, 2, pág. 77.

dos de la geometría y la aritmética: "*Que el cuadrado de la hipotenusa sea igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa una relación entre esas dos figuras. *Que tres veces cinco sea igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números." Estas proposiciones pueden ser descubiertas *a priori* y son necesariamente verdaderas; y "aunque nunca haya habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían eternamente su certeza y su evidencia" [41]. Hume también esboza una explicación de la matemática aplicada: "Toda rama de la matemática aplicada procede sobre la base de la suposición de que la naturaleza establece ciertas leyes en sus operaciones, y los razonamientos abstractos se emplean, sea para auxiliar a la experiencia en el descubrimiento de esas leyes, sea para determinar su influencia en los casos particulares. Así, una ley del movimiento descubierta por la experiencia afirma que el impulso o fuerza de un cuerpo está en razón o proporción a su masa y a su velocidad... La geometría nos ayuda a aplicar esta ley..." [42]. Esto es muy poco convincente. Pero se trata de una alusión presentada aquí como ilustración accidental, más que como una exposición acabada. Quizás el ensayo sobre la geometría, suprimido y luego perdido, nos habría permitido llenar las lagunas, aunque hay buenas razones para creer que también era insatisfactorio *.

Sin embargo, representa un considerable avance con respecto al enfoque del *Tratado*. En éste afirma que "la geometría no alcanza la perfecta precisión y la certeza

[41] *IEH*, IV, i, pág. 40.

[42] *IEH*, IV, i, págs. 45-46.

* En 1772 el mismo Hume no recordaba mucho de él: "Me encontré con Lord Stanhope... y me convenció de que había algún defecto en el argumento o en su perspicacia, no recuerdo bien; y escribí al Sr. Killar diciéndole que no imprimiría el Ensayo" [43].

[43] *Cartas*, Vol. II, Nº 465.

que son peculiares de la aritmética y el álgebra" *. El inconveniente con la geometría es que "sus principios originales y fundamentales derivan meramente de apariencias" [45]. La afirmación de Hume se desprende lógicamente, de manera directa, de sus propios principios iniciales. Pues, si conceptos geométricos como los de "círculo", "recta" y "punto" deben ser concebidos como representaciones mentales, entonces, por idealizados que sean, no pueden constituir las nociones ideales de la matemática. Una representación mental de un punto debe tener tanto extensión como posición. Esto se pone claramente de manifiesto en su desafío a "nuestro matemático a formar, lo más exactamente posible, las ideas de un círculo y una recta... Le preguntaré, entonces, si al concebir su contacto puede imaginarlos como tocándose en un punto matemático, o si debe imaginarlos necesariamente concurriendo en un espacio" [46]. Al no ver cómo es posible derivar de la experiencia conceptos geométricos ideales o cómo pueden surgir conceptos sin imágenes mentales, Hume no tenía más opción que sostener [47] que realmente no existe un ente tal como una noción geométrica ideal. Por consiguiente, los matemáticos se equivocan en sus definiciones **.

Refuerza esta posición la consideración de las dificultades concernientes a la divisibilidad infinita. Todas ellas surgen de la proposición: "Todo lo que es susceptible de ser dividido infinitamente contiene un número infinito

* Es instructivo comparar esta explicación con la dada por J. S. Mill [44].

[44] Véase capítulo I, sección sobre "La Naturaleza de la Verdad Matemática", en el tomo VI de esta obra.

[45] *TNH*, I, iii, 1, pág. 71.

[46] *TNH*, I, ii, 4, pág. 53.

[47] *TNH*, I, ii, 4, págs. 49-50; cf. III, 2, págs. 72-73.

** Es instructivo comparar esto con la posición de Platón, quien tampoco comprendía cómo podrían derivar de la experiencia, pero insistía en que eran genuinas, con lo cual tuvo que sostener que se las debe adquirir en una vida anterior [48].

[48] Véase *Fedón*, 74 sigs.

de partes; pues de otro modo la división se interrumpiría en las partes indivisibles, a las que llegaríamos inmediatamente."[49] Se trata de una de esas engañosas proposiciones que pueden parecer obvias hasta que un hobbesiano devastador demuestra que es totalmente equivocada: "Pues estar dividido en infinitas partes no es nada más que estar dividido en tantas partes como le plazca a cualquiera."[50] Este punto de partida falso vicia en gran medida el tratamiento que hace Hume del espacio y del tiempo, aunque esto quizá suministró a Kant una o dos sugerencias estimulantes.

Poco es lo que encontramos en la *Investigación* acerca del espacio y el tiempo. Pero es evidente que Hume se hallaba aún preocupado por las paradojas de la divisibilidad infinita, a las que considera como un fundamento para abrigar cierto escepticismo aun dentro de las ciencias deductivas: "En este punto la razón parece sumergida en el desconcierto... Ve ciertos lugares iluminados a plena luz, pero esta luz limita con la profunda oscuridad. Sin embargo, la razón debe quedar agitada e inquieta aun en lo relativo a ese escepticismo al que la arrastran estos aparentes absurdos y contradicciones."[51] Por ello, en una reincidente nota al pie sugiere que quizá se los podría evitar "si se admitiera que no hay ideas generales o abstractas propiamente dichas, sino que, en realidad, todas las ideas generales son ideas particulares ligadas a un término general..." En la misma nota, en un pasaje suprimido después de la segunda edición, de 1750, agrega: "las ideas... que son el principal objeto de la geometría están lejos de ser tan exactas y determinadas como para constituir el fundamento de tales inferencias extraordinarias"[52].

El segundo uso que hace Hume de la nueva herramienta analítica en la primera *Investigación*, consiste en apli-

[49] *TNH*, I, ii, 2, pág. 29.
[50] *English Works of Thomas Hobbes* (Molesworth), I, 63.
[51] *IEH*, XII, ii, págs. 165-166.
[52] XII, ii, pág. 166.

carla al examen de la lógica (y, luego, a la psicología) de los argumentos que parten de la experiencia. Es esta parte del pensamiento de Hume el que, para la posteridad como, aparentemente, para el autor del *Resumen*, más ha contribuido a "sacudir el yugo de la autoridad, acostumbrar a los hombres a pensar por sí mismos, brindar nuevas sugerencias que los hombres de genio pueden desarrollar y, por oposición misma, ilustrar cuestiones en las que nadie sospechaba antes ninguna dificultad". En última instancia, fue esta distinción entre proposiciones acerca de relaciones entre ideas y proposiciones acerca de cuestiones de hecho la que moldeó las conclusiones de la primera *Investigación* y se convirtió en el armazón de toda la filosofía madura de Hume. En la última parte de la sección final pasa revista a todos los temas principales de "razonamiento e investigación" y concluye: "Cuando recorremos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¿qué devastación deberíamos hacer? Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen, de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o el número?* ¿No? *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y de existencia?* ¿Tampoco? Arrojémoslo entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión." [53] Este vehemente pasaje de subidos tonos resume todo lo que en Hume hace de él el padre espiritual del positivismo lógico [54].

LOS ARGUMENTOS DERIVADOS DE LA EXPERIENCIA

Después de ubicar la matemática en uno de los lados de la gran división, Hume dirige su atención al otro.

[53] *IEH*. XII, iii, pág. 173.

[54] Véase A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres, 1936; segunda edición, 1949): este mismo pasaje está citado en el cap. 2.

> Lo contrario de toda cuestión de hecho es siempre posible, porque nunca puede implicar contradicción... *El sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica más contradicción que la proposición *mañana saldrá*. Trataríamos en vano, pues, de... demostrar su falsedad... Por lo tanto, puede ser un tema digno de nuestra curiosidad investigar cuál es la naturaleza de las pruebas que nos da seguridad de cualquier cosa existente y de cuestiones de hecho más allá del testimonio actual de nuestros sentidos o de los archivos de nuestra memoria... Todos los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación entre causa y efecto [55].

Pero "el espíritu siempre puede concebir que cualquier efecto se sigue de cualquier causa, y que cualquier suceso puede seguir a cualquier otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en un sentido metafísico..." [56] Por ello, cuando se plantea nuevamente *¿cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones concernientes a esta relación?*, puede responderse con una sola palabra: la *experiencia*. Pero, si llevamos adelante nuestro espíritu inquisitivo y preguntamos: *¿cuál es el fundamento de todas las conclusiones derivadas de la experiencia?*, esto implica un nuevo problema que puede ser de más difícil solución y explicación." [57]

La exposición de la *Investigación* es mucho más clara que la del *Tratado*. Centra dicha exposición en las relaciones lógicas entre dos proposiciones representativas. "Cuando una persona dice: *en todos los casos pasados, he hallado tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos*, y cuando dice: *las cualidades sensibles similares estarán siempre unidas a poderes secretos similares*, no incurre en una tautología... Decís que una proposición se infiere de la otra; pero debéis confesar que la inferencia no es intuitiva ni es deductiva." [58] El

[55] *IEH*, IV, i, págs. 40-41.
[56] *Resumen*.
[57] *IEH*, IV, ii, pág. 46.
[58] IX, ii, pág. 51.

quid de la cuestión es que la esencia de todos los argumentos derivados de la experiencia parece ser el paso de *todos los x conocidos son φ* a *todos los x son φ*. "Se necesita un medio que permita al espíritu extraer tal inferencia", observa Hume, y agrega oscuramente: "si realmente se le extrae por razonamiento y argumentación".

Pero, ¿dónde encontraremos este medio, es decir, este término medio? "Parece evidente que no hay argumentos deductivos en este caso, pues no implica ninguna contradicción que el curso de la naturaleza pueda cambiar y que un objeto, aparentemente similar a los que hemos experimentado, pueda presentarse con efectos diferentes o contrarios." La alternativa es del tipo que "concierne a cuestiones de hecho y de existencia real... Pero... hemos dicho que todos los argumentos concernientes a la existencia se fundan en la relación de causa y efecto, que nuestro conocimiento de esta relación deriva totalmente de la experiencia y que todas nuestras conclusiones experimentales se basan en la suposición de que el futuro será igual al pasado." Luego, tratar de probar esto de tal manera "es evidentemente incurrir en un círculo vicioso y dar por supuesto aquello que está en discusión" [59] (cualesquiera que sean las intenciones de Hume al tratar "de introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales", los experimentos, en su libro, no son lo que sería considerado como tales por los científicos. "Experimental" puede ser considerado equivalente a "experiencial"). Y concluye modestamente: "Quiero conocer el fundamento de esta inferencia... ¿Puedo hacer algo mejor que proponer la dificultad al público...?" [60]

A este problema se lo conoce tradicionalmente como "el problema de la inducción". Pero palabras como "problema" y "dificultad" no son adecuadas. Pues, a pesar de la aparente modestia de Hume e independientemente de toda otra cosa que pueda decirse alrededor y por en-

[59] *IEH*, IV, ii, pág. 49-50.
[60] *IEH*, IV, ii, pág. 52.

cima de esto, lo que tenemos aquí no es una dificultad o un problema sino una demostración. En otra parte, Hume insiste correctamente en que "no hay nada más absurdo que llamar una dificultad a lo que pretende ser una demostración, y tratar por este medio de eludir su fuerza y su evidencia"[61]. Es una demostración de la imposibilidad de deducir leyes universales de todo elemento de juicio que pueda suministrar la experiencia. Aun la palabra "inducción" puede ser engañosa aquí, a menos que se la interprete de manera amplia que abarque a todos los elementos de juicio semejantes y no se la restrinja a un procedimiento tal como la inducción por simple enumeración. Debe observarse también que la imposibilidad no se limita a un solo sentido del tiempo. La atención tiende a concentrarse en argumentos derivados de premisas que expresan lo hallado hasta ahora, mientras que las conclusiones abarcan lo que sucederá en el futuro. En realidad, la tesis de Hume es lógica e intemporal. Es igualmente válida para todos los argumentos de la misma forma, incluyendo tanto a los que pasan de premisas acerca de lo que está sucediendo aquí a conclusiones acerca de lo que está sucediendo simultáneamente en alguna otra parte como a los que pasan de premisas acerca de ciertos sucesos presentes, y pasados a conclusiones acerca de otros sucesos pasados, argumentos que son de particular interés para el historiador futuro. "Un hombre que encontrara un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta llegaría a la conclusión de que alguna vez hubo hombres en esa isla."[62]

Los intentos por eludir la fuerza de esta demostración son perennes. Un recurso favorito es sugerir que algún principio de la uniformidad de la naturaleza podría hacer las veces de la premisa que falta. A veces, se introduce ésta en la forma de una verdad sintética *a priori*, y otras veces se la presenta como un artículo de fe científica. El

[61] *TNH*, I, i, 2, pág. 31.
[62] *IEH*, IV, i, pág. 41.

mismo Hume nunca dudó de que la naturaleza, por debajo de todas las apariencias de irregularidad, es en el fondo completamente ordenada, en el sentido de que todas sus características son explicables en términos de leyes generales. Esta convicción no era incompatible con el reconocimiento, que él afirmó, de mucha variedad en las cosas. La objeción de Hume a la premisa complementaria sugerida en su primera interpretación habría sido que no hay cabida para proposiciones que expresan cuestiones de hecho y, al mismo tiempo, sean conocidas *a priori*. Con respecto a la segunda interpretación, su objeción habría sido que él no buscaba un término medio que permitiera obtener una deducción válida, sino un término medio que permitiera esto y que pudiera ser demostrado.

Pero supongamos ahora que tratamos por nuestra cuenta de expresar ese formidable principio de la uniformidad de la naturaleza en la forma de una premisa formulada con precisión, premisa necesaria para completar el silogismo. Obtendremos algo semejante a lo siguiente: *para todos los valores de x, la clase de todos los x conocidos constituye siempre una muestra representativa de la clase de todos los x*. El inconveniente fundamental que presenta esta premisa no es que pertenezca a alguna categoría ilegítima ni que sólo se la puede "conocer" por fe, es decir que en realidad no se la conozca. El problema es que la experiencia ha demostrado con creces, simplemente, que es falsa.

Otro recurso favorito es argüir que, si bien no es posible *demostrar* conclusiones que tienen la forma de leyes universales a partir de premisas no universales, al menos se puede mostrar que son *probables*. Esta es una tarea mucho más sutil. Pues, aunque en el sentido cotidiano de "probable" esto es cierto, ya que puede constituir el mejor elemento de juicio posible para considerar confiables tales leyes, tal afirmación no responde a la objeción de Hume. Mientras que si se usa "probable" en algún sentido puramente matemático, definido en términos de muestras y poblaciones, no puede hacerse que nuestras premi-

sas impliquen siquiera la conclusión modificada, a menos que recurramos a una premisa adicional que declare que los casos examinados son, de hecho, representativos de todos los casos [63].

Debemos aceptar el núcleo del argumento de Hume como una demostración. Pero no estamos obligados a admitir por ello que el nervio de todos los argumentos experienciales consiste en una deducción irredimiblemente condenada al fracaso. Es posible, por ejemplo, proceder de manera hipotético-deductiva, desarrollando hipótesis universales compatibles con nuestra experiencia necesariamente limitada, aunque no derivadas ni derivables de ellas, por supuesto. Podemos, pues, con mayor o menor grado de seguridad mantener estas hipótesis hasta que la experiencia demuestre que son falsas [64]. También podemos aprovechar la sugerencia derivada del hecho de que el mismo Hume hallaba natural hablar de la *presunción* [65] o la *suposición* [66], en lugar de la *afirmación*, "de que el futuro será igual al pasado". Podemos sostener que es razonable no afirmar que todas las generalizaciones bien ensayadas y hasta ahora no refutadas serán válidas en el futuro, y mucho menos insistir en ello, sino presumir, con cualquier grado de escepticismo que en cada caso particular se considere apropiado, que de hecho sucederá así. En este caso, podemos tener clara conciencia de que nuestras presunciones resultarán erróneas

[63] Un tratamiento muy elegante de estos temas se encontrará en P. F. Strawson, *An Introduction to Logical Theory* (Londres y Nueva York, 1952), cap. IX. Es importante aquí la distinción de Hume entre la probabilidad de azar y la probabilidad de causas (*IEM*, VI; *TNH*, I, ii, 11 y 12). Separada de la psicología de la creencia, se verá que se asemeja mucho a la indicada por nosotros en el texto.

[64] Véase K. R. Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report" en C. A. Mace (comp.), *British Philosophy in the Mid-Century* (Londres, 1957).

[65] *TNH*, I, iii, 6, págs. 90 y 91.

[66] *Resumen* y *IEH*, IV, ii, págs. 49-50.

muchas veces *. Y a quien pregunte *por qué* es razonable permitir que la experiencia moldee nuestras presunciones, ¿qué podemos decirle sino que hacer esto es parte, una gran parte, de nuestro paradigma del hombre razonable? Pues "nadie sino un tonto o un loco pretenderá discutir la autoridad de la experiencia o rechazar esta gran guía de la vida humana" [69].

COSTUMBRE E INSTINTO

La conclusión que extrae el mismo Hume es "que en todos los razonamientos que parten de la experiencia hay un paso dado por el espíritu que no se apoya en ningún argumento o proceso del entendimiento..." Pero: "Si el espíritu no fuera llevado por la argumentación a dar ese paso, sería inducido a ello por algún otro principio de igual peso y autoridad... Este principio es la costumbre o el hábito. Porque siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos que esta propensión es efecto de la *costumbre*." Se trata de

* "De modo que no es la Naturaleza la que es uniforme, sino el procedimiento científico; y sólo es uniforme en esto: en que es metódico y se corrige a sí mismo" [67]. Pero bajo esta forma sin reservas, el epigrama es demasiado adecuado para ser verdadero. Pues es un hecho contingente de la naturaleza el que las cosas hayan presentado hasta ahora las regularidades que han descubierto en ellas; y la ciencia natural podía haber sido, por cierto, más difícil de lo que es. A fin de cuentas, podía haber sido tan difícil como parece serlo la psicología [68].

[67] S. E. Toulmin en *The Philosophy of Science* (Londres, 1953), pág. 148.

[68] Véase, p. ej., M. Scriven, "A Possible Distinction between Disciplines" en *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, comp. por H. Feigl y M. Scriven (Minneapolis, 1956).

[69] *IEH*, IV, ii, pág. 50.

"un principio de la naturaleza humana universalmente reconocido" [70]. También es un principio de la naturaleza animal: "los animales, como los hombres, aprenden muchas cosas de la experiencia... es imposible que esta inferencia del animal pueda fundarse en algún proceso de argumentación o razonamiento. Sólo la costumbre lleva a los animales a inferir, de cada objeto que impresiona sus sentidos, su acompañante usual..." [71] "Todas las inferencias que parten de la experiencia, pues, son efectos de la costumbre, no del razonamiento." [72]

Esto supone un desplazamiento sutil y, tal como se la presenta realmente, discutible de un tipo de cuestión a otra distinta. Hume parte de una investigación sobre la naturaleza y el *status* lógicos de los argumentos derivados de la experiencia, para deslizarse luego al examen de la psicología del aprendizaje. Este desplazamiento, que no se presenta ante sus ojos de la misma manera, aparentemente se realiza a través de la afirmación de que sólo puede ser razonable la conclusión de un razonamiento. Da gran importancia al hecho "de que hasta los campesinos más ignorantes y estúpidos, más aún, hasta los infantes, y más aún, hasta las bestias" son capaces de aprender de la experiencia, aunque son totalmente incapaces de ofrecer razonamientos adecuados para justificar el paso consistente en suponer "que el pasado se asemeja al futuro" [73]. Sin embargo, es totalmente posible que sea razonable hacer algo sin que el agente sea consciente de las buenas razones que puedan aducirse en apoyo de tal actitud o, siquiera, sin que sea capaz de apreciarlas. Y, lo que quizás es más atinente a la cuestión en este caso, también es posible y necesario, ya que ninguna cadena de justificaciones puede carecer de un fin, que algo sea ra-

[70] *IEH*, V, I, págs. 55-57.
[71] *IEH*, IX, págs. 112-114.
[72] *IEH*, V, I, pág. 57.
[73] *IEH*, IV, ii, págs. 52-53.

zonable aunque no haya cabida para razones adicionales en apoyo de ello *.

Sin embargo, aunque podamos insistir en que el principio de la argumentación a partir de la experiencia puede ser justificado adecuada y definitivamente sobre la base de un paradigma de la conducta racional, aún podemos dar cabida a la apelación de Hume a la costumbre y el instinto. Pues mediante ella podemos, como Hume, considerar al hombre como parte de la naturaleza, y el aprendizaje humano como sujeto a los mismos principios psicológicos fundamentales que el aprendizaje animal, así como a una multitud de otros principios. Así, los intentos por vincular la psicología humana con la psicología animal son típicos en Hume. Hay tres secciones completas en el *Tratado* y ésta de la primera *Investigación* en las cuales, después de considerar algunos aspectos de la naturaleza humana, Hume examina en qué medida pueden aplicarse las mismas ideas a los animales [75]. Al contemplar el aprendizaje, de tal modo, fundado en disposiciones biológicas básicas, Hume a veces parece dejarse llevar por la tendencia a dar un halo romántico a la "sabiduría de la naturaleza", que asegura "un acto tan necesario del espíritu por algún instinto o tendencia mecánica". Pero el escepticismo siempre alerta agrega: "que *puede* ser infalible en sus operaciones" [76] (las bastardillas son mías).

* Hume observa sobre la justificación de la conducta: "Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum*, y que una cosa pueda ser siempre una razón por la cual se desea otra. Algo debe ser deseable por sí mismo, y a causa de su acuerdo o conformidad inmediata con el sentimiento o los afectos humanos" [74]. Pero lo mismo podría aplicarse, en general, a todas las cadenas de razonamientos justificatorios.

[74] *Investigación sobre los principios de la moral* (abreviada en lo sucesivo como *IPM*), comp. por C. W. Hendel (Nueva York, 1957), A, I, pág. 111.

[75] *TNH*, I, iii, 16; II, i, 12; II, ii, 12, *IEH*, IX.

[76] *IEH*, V, ii, pág. 68.

LA NECESIDAD DE LAS CAUSAS

Ya hemos oído a Hume afirmar que no se puede demostrar ninguna conclusión de hecho, porque la contradictoria de cualquier proposición fáctica siempre es posible o, como siempre dice él, significativamente, "concebible o posible en un sentido metafísico". Por lo tanto, no hay limitaciones *a priori* sobre los tipos de cosas que pueden ser causa de otras, o sobre el tipo de causas requeridas por las cosas. Como sucede a menudo, la significación de esta afirmación resalta mejor si consideramos qué es aquello que rechaza. En el *Tratado* la aplica a la destrucción del argumento de que "el pensamiento o la percepción" no pueden resultar simplemente de los movimientos o colisiones de los átomos. Sea o no verdadera tal hipótesis, "al considerar la cuestión *a priori*, todo puede producir todo" [77]. Luego, como veremos, se atreve hasta a invadir el territorio de la teología natural y, "persuadido de estos principios", a hacer estragos en la morada tradicional y permanente refugio de lo *a priori* no fundamentado.

En el *Tratado*, Hume también considera la posibilidad de probar el axioma causal mismo. "la máxima... *Todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia*". Al aplicar su versión anterior, más bien torpe, de los mismos principios fundamentales, llega a la conclusión de que ello no es posible. Luego procede a descartar vivazmente una cantidad de argumentos de Hobbes, Clarke y Locke que pretenden demostrar lo que no puede ser demostrado. Pues la contradictoria de esa máxima es concebible, no implica ninguna contradicción: así como puede haber solteros aunque todo marido deba tener una mujer, así también puede haber sucesos solteros aunque todo efecto deba tener una causa.

[77] I, iv, 5, págs. 246-247.

Puesto que la máxima no puede ser demostrada *a priori*, "esta opinión debe surgir necesariamente de la observación y la experiencia" [78]. En el *Tratado* Hume nunca brinda una explicación explícita de cómo supone que sucede esto, y en la *Investigación* omite totalmente el tema. Pero repite que el principio deriva de la experiencia, y sugiere [79] que tiene el mismo fundamento que nuestras conclusiones "según las cuales tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares" *. Hay indicios implícitos en sus escritos publicados y una afirmación directa en una carta en el sentido de que nunca puso en tela de juicio la verdad de su máxima. "Nunca afirmé proposición tan absurda como la de que pueda haber algo sin causa." [82] Presumiblemente, la consideraba como una generalización basada en la experiencia de las regularidades del mundo [83].

Pero si no es necesariamente verdadero que cierto tipo de cosas tenga cierto tipo de causas o que todo suceso deba tener algún tipo de causa, se plantea la cuestión: "¿Por qué llegamos a la conclusión de que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos par-

[78] *TNH*, I, iii, 3.

[79] *Idem.*

* Por ello, no puedo estar de acuerdo con Kemp Smith [80] en que, para Hume, la verdad de esta máxima está completamente de acuerdo con la creencia natural (de la cual no hay pruebas) en la existencia independiente de las cosas materiales. Otra razón para rechazar esta opinión es que Hume, aparentemente, admite que el vulgo cree en la objetividad del azar, que es, en su opinión, lo opuesto de la necesidad causal [81], y ésta, si la causalidad universal fuera una cuestión de "creencia natural", no puede ser aceptada por él.

[80] Véase su libro *The Philosophy of David Hume* (Londres, 1941), págs. 409-410.

[81] *TNH*, I, ii, 12, pág. 130, y 14, pág. 171.

[82] *Cartas*, I, Nº 91. Se encontrará un examen reciente en G. J. Warnock, "Every Event Has a Cause", en A. G. N. Flew (editor), *Logic and Language*, Vol. II (Oxford, 1953).

[83] *TNH*, I, iii, 13, pág. 146 y sigs.

ticulares?"[84] Y: "¿Qué idea tenemos de la necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente vinculados?"[85] "Pero como es más probable que estas expresiones pierdan aquí su verdadero significado por ser mal aplicadas que por haber carecido siempre de él"[86], Hume se compromete a investigar cuál es la impresión que les da origen. No se la encontrará examinando el universo que nos rodea. Éste sólo revela conjunciones contingentes, nunca conexiones necesarias.

> Por lo tanto, debe derivar de alguna impresión interna, o impresión de reflexión. No hay ninguna impresión interna que tenga relación alguna con la cuestión que nos ocupa, excepto la propensión, originada por la costumbre, de pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual... Tampoco tenemos idea alguna de necesidad, o la necesidad no es nada más que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la unión experimentada de ellos[87].

"Esta conexión, por ende, que sentimos en el espíritu... es el sentimiento o impresión del cual formamos la idea de... conexión necesaria"[88]. Así, se trata de una idea absolutamente legítima. Pero la aplicamos mal al proyectarla fuera de su ámbito psicológico propio sobre el mundo externo: "Las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y nuestro razonamiento... puede observarse en varios casos que los objetos tienen relaciones semejantes, y ... todo esto es independiente de las operaciones del entendimiento y anterior a ellas. Pero, si vamos más allá y atribuimos una ... conexión necesaria a estos objetos, esto es algo que nunca podemos observar en ellos, sino que debemos

84 *TNH*, I, iii, 2, pág. 78.
85 *TNH*, I, iii, 14, pág. 155.
86 *Idem*, pág. 162.
87 *TNH*, I, iii, 14, págs. 165-166.
88 *IEH*, VII, ii, pág. 86.

extraer la idea de ella de lo que sentimos internamente al contemplarlos" [89].

Hume brinda todo lo anterior, al igual que el resto del contenido del *Tratado*, como una contribución a "la ciencia de la naturaleza humana"; y, ciertamente, cuando escribió el *Resumen*, lo consideró como uno de los triunfos de su uso de ese "principio de la asociación de ideas" del que se había atrevido a abrigar la esperanza de que lo convirtiera en el Newton de las ciencias morales. Puesto que los tres principios básicos de esta asociación "son los únicos vínculos entre nuestros pensamientos, ellos son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones del espíritu deben, en gran medida, depender de ellos". Pero aunque nunca debemos olvidar las intenciones psicológicas de Hume, nuestro tema aquí es "su lógica" [90].

Habiendo mostrado que no puede haber conexiones *lógicamente necesarias* entre sucesos, busca luego la fuente de esta errónea interpretación, y sugiere que se debe a la proyección de una idea de *necesidad psicológica*: "la necesidad que hace que dos por dos sea igual a cuatro o que los tres ángulos de un triángulo sumen dos rectos sólo reside en el acto del entendimiento por el cual consideramos y comparamos estas ideas" [91]. Tal recurso heroico sería compatible con una interpretación radicalmente psicológica de la noción de relaciones entre ideas. Pero no es típica del *Tratado*, ni encuentra cabida dentro de la atmósfera en general menos psicológica de la primera *Investigación*. Si no se adopta tal recurso, seguramente recibiremos alguna explicación de la trasformación de una idea psicológica en una idea lógica o debemos disponernos a buscar en otra parte las fuentes de la errónea concepción. Consideremos, pues, el argumento: todos los *A* causan *B*, y se está produciendo un *A*; por lo tanto,

[89] *TNH*, I, iii, 14, págs. 168-169.
[90] *Resumen*.
[91] *TNH*, I, iii, 14, pág. 166.

necesariamente, se producirá un *B*. Cuando, en tal argumento, "concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares", podemos ser inducidos a error y tomar la palabra "necesariamente" como si afectara, no a la inferencia, sino a la conjunción de los *A* y los *B* en el mundo no lingüístico y, por ende, a "decir que los dos objetos están conectados necesariamente". Pero Hume ha demostrado que esto no puede ser.

En el *Tratado* encontramos algunos elementos de un análisis lógico del concepto de causa[92]. Pero los trata más bien de manera superficial. En la *Investigación* Hume los omite para concentrarse en el examen "De la Idea de Conexión Necesaria", que, evidentemente, fue en esta obra su principal preocupación. Así, observa que se sostiene por lo general que "una causa absolutamente necesaria debe preceder a su efecto", y presenta tímidamente un argumento contra la idea de que a veces pueden ser simultáneos. Pero nunca se plantea si un efecto puede preceder a su causa y por qué esto es así; por consiguiente, nunca saca mucho provecho práctico de la noción para el diagnóstico[93]. De igual modo, también está dispuesto a admitir que la contigüidad espacio temporal es esencial. Pero en este caso, vuelve luego a sostener que ciertas causas y efectos potenciales no pueden ser espacialmente contiguos, porque no pueden en general tener características espaciales: "Una reflexión moral no puede ser colocada a la derecha o a la izquierda de una pasión..."[94] Este argumento, más característico del profesor Ryle[95] que de Hume, es interesante porque muestra cuán cerca estuvo Hume de emanciparse del prejuicio, al cual hasta Newton había adherido siempre, de que la

[92] I, iii, 2 y 15.

[93] Véase "Can an Effect Precede its Cause?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl., vol. XXVIII (1954), y la continuación de la controversia en *Analysis*, Vols. XVI y XVII.

[94] *TNH*, I, iv, 5.

[95] Véase G. Ryle, *The Concepts of Mind* (Londres, 1949).

idea de "acción a distancia" es un absurdo *. Las definiciones finalmente ofrecidas son reconstructivas más que descriptivas.

Se nos da a elegir dos de tales definiciones, "que presentan concepciones diferentes del mismo objeto y nos hacen considerarlo como una relación filosófica o como una relación natural" [97]. Los rótulos son engañosos: las *relaciones filosóficas* rigen entre cosas inconexas y separadas; las *relaciones naturales* existen entre ideas vinculadas por los principios de asociación. En este contexto, debemos asociar la palabra "filosóficas" con la filosofía natural, que incluye las ciencias empíricas y quizá la matemática, mientras que "naturales" se refiere a la naturaleza humana. La primera versión define "una causa como un objeto seguido por otro, y todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo". La segunda es: "un objeto seguido por otro, y cuya apariencia siempre evoca el pensamiento de este otro" [98].

Se ha dicho a menudo que la explicación que da Hume de la causalidad es circular [99]. Habitualmente se sustenta esta acusación en el *Tratado*, donde la segunda cláusula de la definición reza así: "y unido a él de tal modo que la idea del uno *determina* al espíritu a formarse la idea del otro" [100] (las bastardillas son nuestras). Pero que los críticos "dirijan todas sus baterías contra esta obra juvenil" es precisamente lo que Hume califica, en la

* Newton decía: "...que un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia, a través de un vacío, sin la mediación de nada más, y a través del cual su acción y su fuerza puedan trasmitirse de uno a otro, es para mí un absurdo tan grande que creo que ninguna persona que tenga en cuestiones filosóficas una competente facultad de juicio puede admitirlo" [96].

96 *Tercera Carta a Bentley*.

97 *TNH*, I, iii, 14, pág. 170.

98 *IEH*, VII, ii, pág. 87.

99 P. ej., por J. A. Passmore, *op. cit.*, pág. 76, y A. N. Whitehead, *Process and Reality* (Cambridge, 1929), pág. 128.

100 I, iii, 14, pág. 170.

famosa repudiación póstuma, de "práctica contraria a todas las reglas de la buena fe y la equidad" [101]. De todos modos, un examen del uso que se hace en el *Tratado* —aparte de "algunas negligencias... en la expresión"— de la palabra *determinación* demuestra que Hume no la toma como sinónima de *causación* sino, más bien, como aludiendo a una impresión peculiar engendrada por una transición asociativa regular. Es más gratificante, y menos ajeno al propósito principal de Hume, observar que en la *Investigación* éste agrega un codicilo a su primera definición: "O, en otras palabras, si el primer trabajo no hubiera existido, tampoco hubiera existido nunca el segundo."

Esto introduce algo totalmente nuevo. Si ignoramos por el momento la cuestión relativa a la dirección del tiempo, la declaración original es la mera enunciación de una conjunción constante, pero quizá, que podría ser expresada como una implicación material: $\sim (A \sim B)$. Pero el codicilo es un condicional subjuntivo: si no se produjera *A*, no se produciría *B*. Como es bien sabido, las condicionales subjuntivos no pueden ser deducidos de implicaciones materiales solamente. Pero, todas las proposiciones causales implican ciertos condicionales subjuntivos, al igual que todas las proposiciones que expresan leyes: la *ley* teórica es consanguínea de la *causa* práctica. Pues si los *A* son las únicas causas de los *B* (es decir, si los *A* están conectados por leyes en un solo sentido con los *B*), entonces podemos deducir que si no se hubiera producido ningún *A*, tampoco se habría producido ningún *B*. El resultado final es que un análisis del concepto de causa (o de ley) realizado exclusivamente en términos de la implicación material no puede ser completo.

[101] *Hume's Enquiries*, comp. por L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1894, ed. rev. 1902), pág. 2. Es de esperar que el profesor Hendel aproveche la primera oportunidad para insertar esta "Advertencia" en su edición.

Por supuesto, Hume nunca pensó que lo fuera. La primera definición sólo pretendía resumir su explicación de la causación como relación filosófica. En esto, sin duda tiene razón al insistir en que las únicas relaciones atinentes a la cuestión con respecto a las cuales tiene sentido hablar de un descubrimiento por la observación de las cosas pueden ser expresadas como implicaciones materiales. Lo mismo se aplica a los resultados de los experimentos, aunque es poco lo que dice Hume de la experimentación, en el sentido baconiano de "interrogación de la naturaleza". El codicilo pertenece, en todo caso, a la explicación de la causación como relación natural. Sin embargo, ni siquiera puede ser deducido de esta segunda definición resumida. Podemos hallar una sugerencia en el *Tratado*: "Quizás encontremos, a fin de cuentas, que la conexión necesaria depende de la inferencia, y no que la inferencia depende de la conexión necesaria." [102] Supongamos que algunas oraciones universales empíricas (es decir, Todos...) y todas las oraciones causales son utilizadas de tal modo que autoricen a inferir condicionales subjuntivos adecuados, como todas las proposiciones universales necesarias (p. ej., "todos los maridos son varones") autorizan la inferencia de adecuados condicionales subjuntivos (p. ej., "si hubiera habido un marido, tendría que haber sido varón"). Tales proposiciones universales de carácter nómico no serán equivalentes a esas generalizaciones empíricas universales —que expresan meras conjunciones constantes y que, en la mayoría de las lenguas, pueden ser expresadas con las mismas palabras—, ni serán deducibles de ellas. Estas mismas generalizaciones universales tampoco son, como ya ha demostrado Hume, equivalentes a los elementos de juicio necesariamente limitados ni deducibles de éstos. Si este curso de razonamiento es correcto, pues, los enunciados nómicos universales y las proposiciones causales pueden recibir apoyo empírico, pero no pueden ser de-

[102] *TNH*, I, iii, 6, pág. 88.

mostrados. Presumiblemente, entonces, se proyecta erróneamente sobre el mundo no lingüístico la necesidad fáctica de ellos y la genuina necesidad de las inferencias válidas extraídas de los mismos. Cuando se moderaban sus pretensiones psicológicas, Hume llega a acercarse extraordinariamente a tal concepción: "Cuando decimos... que un objeto está conectado con otro, sólo queremos significar que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento, dando origen a la inferencia por la cual se convierte uno en prueba del otro." [103]

Los descubrimientos de Hume son tan revolucionarios que se hace inevitable la búsqueda de antecesores. Ciertamente, muchas de sus observaciones pueden encontrarse antes en otras partes, separadamente [104], y algunas hasta pueden ser desenterradas del siglo XIV, en Nicolás de Autrecourt *. La importancia de Hume y su derecho a pretender la originalidad residen sobre todo en haberlas juntado de una manera explosivamente lúcida, y en extraer radicalmente sus consecuencias metafísicas y metodológicas. Descartes, Malebranche, Berkeley y hasta Leibniz habían afirmado que no es posible observar en las cosas *verdadero* poder y energía: "es en vano que lo busquemos en todas las cualidades conocidas de la materia". "Esta opinión es defendida casi unánimemente..." [105] Pero ellos inferían de esto que, puesto que la materia es realmente *inerte*, las verdaderas causas deben buscarse en otra parte, en la forma de agentes espirituales y, principalmente, Dios. Hume extrajo una conclusión diferente: "O bien no tenemos ninguna idea de necesidad, o bien la necesidad no es nada más que una determinación del pensamiento." [106]

[103] *IEH*, VII, ii, pág. 86.

[104] Véase F. C. Copleston, *A History of Philosophy* (Londres, 1953), III, págs. 135 y sigs.

* No hay razón alguna para creer que Hume haya oído alguna vez hablar de este precursor.

[105] *TNH*, I, iii, 14, pág. 159.

[106] *Idem*, pág. 166.

En un principio puede ser desconcertante hallar que, después de tratar como virtuales sinónimos "poder" y "necesidad", Hume no tenga empacho alguno en señalar un sentido en el cual toda materia posee poder y afirmar la existencia de sensaciones de las cuales puede derivarse obviamente cierto tipo de idea de poder. De hecho, no tiene por qué sentirse perturbado. Pues ninguna de estas ideas posibles representa el tipo de poder o necesidad que él niega a las cosas. "La *vis inertiae* [el poder o la fuerza de inercia] de la que tanto se habla en la nueva filosofía" [ciencia], debe ser analizada exclusivamente en términos de los fenómenos observados y observables resumidamente rotulados mediante la expresión; "de igual modo que, cuando hablamos de la gravedad, aludimos a ciertos efectos..." [107] En cuanto a las sensaciones que acompañan el esfuerzo, "que son meramente animales y de las cuales no podemos *a priori* extraer ninguna inferencia", ellas no son más inasimilables que la experiencia de "un acto de volición" [108]. Este es uno de los lugares de la *investigación* en los cuales el permanente compromiso de Hume con una psicología genética oscurece los problemas lógicos. Su principal y constantemente reiterada preocupación es mostrar la imposibilidad de saber *a priori* cuáles son las causas de las cosas. Para esto, la legitimidad de esas dos ideas adicionales de poder no representa ninguna amenaza seria. La consideración de una de ellas suministra la ocasión, bien recibida, para sugerir la ilegitimidad de proyectar nociones antropomórficas en la naturaleza inanimada o en Dios.

LIBERTAD Y NECESIDAD

La afirmación de que actuar de manera predecible y actuar de acuerdo con la propia libre voluntad no son

[107] *IEH*, VII, i, pág. 84 *n*.
[108] *IEH*, VII, ii, pág. 88 n, y VII, i, pág. 76.

necesariamente incompatibles ya era antigua en la época de Hume[109], tan antigua que nos choca ver filósofos que afirmen débilmente lo contrario sin argumentos. La pretensión de Hume de haber "colocado toda la controversia bajo una nueva luz", en cambio, se fundaba en "haber dado una nueva definición de la *necesidad*"[110]. Su primer paso es sostener que "la conjunción constante y regular de hechos similares", de hecho, se encuentra tanto en la esfera moral como en la natural. Fundamenta esta información de dos maneras. Por una apelación directa a lo que considera como hechos indiscutibles de conocimiento común, y arguyendo que se trata de una presuposición necesaria de la vida cotidiana y de la ciencia moral. Quizá sea permisible dudar de que haya leyes universales, en contraposición a leyes estadísticas, en todos los sectores del ámbito humano. Ciertamente, los problemas metodológicos vinculados con esta cuestión son objeto de permanente controversia. Sin embargo, el segundo paso, y el más importante de Hume, no depende del primero.

Dicho paso consiste en mostrar que la necesidad, concebida tal como él la concibe, no es en sí misma incompatible con la libertad, que es "el poder de actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad"[111]. Esto ha sido, sugiere Hume, parte de las dudas planteadas por esta cuestión, "la más litigiosa de la metafísica, la más litigiosa ciencia". Los hombres no encuentran en "las operaciones de su mente... nada más que conjunciones constantes... y las inferencias consiguientes", pero creen que debe haber mucho más que esto en la necesidad. Y concluyen que los hombres no están sujetos a las mismas necesidades que otras partes de la naturaleza[112]. De hecho lo están. Pues hay regula-

[109] Cf., p. ej., el cap. I, sección sobre "Libertad y Necesidad", de este volumen.
[110] *Resumen*.
[111] *IEH*, VIII, i, pág. 104.
[112] *Idem*, págs. 104 y 101.

ridades en el pensamiento, la volición y la conducta humanos que permiten realizar inferencias *.

El *Tratado* no sugiere esta etiología. Excepto en lo referente a la mención de una distinción escolástica [115], iguala la libertad con el azar, noción que "comúnmente es concebida como implicando una contradicción, y es por lo menos directamente contraria a la experiencia" [116]. Tampoco presenta en el *Tratado* el objeto del estudio como "un proyecto de reconciliación" [117]. En la primera *Investigación* hay referencias peyorativas a la controversia que se ha "convertido simplemente en una discusión sobre palabras". Se encuentran expresiones similares en las presuntamente populares *Investigaciones*, y es fácil interpretarlas equivocadamente como expresiones *pour la galerie*. De hecho, indican una genuina falta de apreciación de que no todas las cuestiones que son, en algún sentido, verbales son tan triviales y puramente verbales como una discusión, por ejemplo, acerca de si aceptar tanto regalos como donaciones [118]. Hume no participa del interés por la semiótica puesto de manifiesto por Hobbes, Locke, Berkeley o Platón. Esto fue particularmente infortunado. Pues quizá la mayor debilidad de su filosofía es la falta de una explicación, siquiera aproximadamente adecuada, de la naturaleza de las proposiciones *a priori*. En cambio, lo que ofrece es una extraña vinculación en-

* "Pero cuando... en lugar de *será* ponemos *deberá ser*, introducimos una idea de necesidad que, seguramente, no encontramos en los hechos observados, ni tiene fundamento alguno que podamos descubrir en otra parte... ¿qué es esta necesidad sino una sombra vacía de la propia proyección de mi mente?" T. H. Huxley [113] escribió un libro que, para su época, valoraba muy acertadamente a Hume [114].

[113] En "On the Physical Basis of Life", *Lay Sermons* (Londres, 1871), pág. 144.

[114] *Hume* (Londres, 1894).

[115] II, iii, 2, pág. 407.

[116] *Idem*, I, pág. 407.

[117] *IEH*, VIII, i, pág. 104.

[118] Véase "Philosophy and Language" en *Essays in Conceptual Analysis* (Londres, 1956), comp. por A. G. N. Flew.

tre una psicología no muy genuinamente introspectiva y una digresión incongruentemente cartesiana acerca de lo concebible. Pero necesita algo mucho mejor que esto para abrigar alguna esperanza de demostrar, y no solamente sugerir, que las dos *differentiae* que definen el Tenedor de Hume deben dar siempre resultados idénticos. Hasta que no se haga esto, queda un resquicio para especular que, después de todo, quizá sea posible conocer *a priori* algunas verdades más sustanciales que aquellas cuyas contradictorias implican contradicciones. Y, por ende, también para la deducción metafísica de un tenue asignar atributos más intrusivos.

La primera *Investigación* también contiene una discusión de las implicaciones teológicas del determinismo de Hume. Dios debe ser "el Autor último de todas nuestras voliciones... debemos, pues, concluir o bien que ellas no son criminales, o bien que la Deidad, y no el hombre, es responsable de ellas"[119]. Se trata de un antiguo dilema, aunque no por antiguo menos ineludible. La respuesta de Hume es característica y significativa. La primera opción queda descartada: las distinciones morales están arraigadas "en los sentimientos naturales del espíritu humano". Las "inextricables dificultades y hasta contradicciones" que se encuentran en todos los intentos por escapar a la segunda suministran buenas razones a la filosofía para "volver, con adecuada modestia, a su ámbito verdadero y más legítimo, el del examen de la vida común"[120].

LOS MILAGROS Y LA HIPÓTESIS RELIGIOSA

Hume fue educado en una escuela estricta que destaca severamente y, al mismo tiempo, con el mínimo de equívocos apologéticos tanto las consecuencias lógicamente ineludibles de la omnipotencia como el significado esencial de ese gran escándalo moral del cristianismo y el isla-

[119] *IEH*, VIII, ii, págs. 108-109.
[120] *Idem*, pág. 111.

mismo tradicionales que es la doctrina del Infierno. Esto no tiene solamente una importancia biográfica. Pues, si bien se emancipó tempranamente y de manera total de estas creencias, conservó durante toda su vida el interés por la historia natural y la filosofía de la religión. Sus puntos de vista sobre esta cuestión están en consonancia con su posición filosófica general, así como esta posición misma suministra la base metodológica y el armazón filosófico de sus concepciones históricas y de las ciencias morales. Ni éstas ni su importancia intrínseca parecen haber sido apreciadas adecuadamente, ni siquiera actualmente. En su época, y después de ella, se hizo famoso como "el Sr. Hume, el ateo". La moda posterior entre críticos hostiles de glosar argumentos serios como si fueran tretas de una cacería publicitaria de toda su vida halló adherentes distinguidos [121], hasta en nuestro propio siglo *. Algunos críticos, que dan por supuesta esta total emancipación que Hume sólo alcanzó a fuerza de trabajo y de genio, todavía ahora ignoran virtualmente su aporte [122].

[121] Véase Selby-Bigge, *Hume's Enquiries* (1894), Introducción; y A. E. Taylor, "David Hume and the Miraculous", en *Philosophical Studies* (Londres, 1934).

* Es un grave obstáculo para la interpretación de Hume no poder apreciar el hecho y las razones de que una persona de buena voluntad e íntegra pueda hallar las doctrinas de la religión cristiana, no sólo absolutamente carentes de plausibilidad, sino hasta simplemente repelentes. Así como es también un obstáculo semejante tener tan poco interés por cuestiones de moral y de ética que sea menester esforzarse para considerar brevemente lo que fue siempre uno de los principales intereses de Hume.

[122] Así, A. H. Basson, en *David Hume* (Harmondsworth, 1958), después de reconocer algo que raramente se ha apreciado lo suficiente, "que la actitud de Hume ante la religión fue uno de los principales factores determinantes de su pensamiento filosófico" (pág. 18), afirma "que Hume no escribió ninguna obra filosófica seria después de las Investigaciones" (página 150). Sólo cita los Diálogos dos veces, en un capítulo sobre "Razón y Moral", y hasta ignora la *IEH*, X-XI, excepto para hacer una referencia incorrecta, en un aspecto importante, al argumento del capítulo "De los Milagros" (pág. 18).

Es muy poco lo que hay en el *Tratado* concerniente a esta cuestión, debido a la castración que sufrió el manuscrito. Con todo, se encuentran en él algunas osadas alusiones. Para ilustrar sus ideas sobre la psicología de la creencia cita un fenómeno que debe constituir un problema para todos los incrédulos que han gozado de la amistad de portavoces del infierno y de la bondad de Dios. El problema es el de la frecuente humanidad mundana de tales voceros hacia "aquellas personas a las que condenan sin ningún escrúpulo a los castigos eternos e infinitos" [123].

En la época en que fue escrita la primera *Investigación* las cosas eran diferentes: "Creo que estoy demasiado profundamente comprometido para pensar en una retirada" [124]. El famoso argumento de los milagros es esencialmente defensivo, un freno a todas las "solicitaciones impertinentes" del "fanatismo y la superstición más arrogantes" [125]. Se relaciona principalmente con las pruebas, más que con los hechos o con la fe. La experiencia es "nuestra sola guía en los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho", y "un hombre sabio, pues, proporciona su creencia a las pruebas" [126]. La sección se divide en dos partes, que señalan dos fases de la argumentación. La primera procede *a priori* a partir del concepto de lo milagroso: "de la naturaleza misma del hecho" [127]. Un milagro es algo más que un suceso muy poco común. Pues, en su aspecto terrenal, debe implicar "una violación de las leyes de la naturaleza" [128]. Pero esto significa que debe haber una tensión entre elementos opuestos, en las pruebas necesarias para demostrar tal suceso, pues las pruebas que establecen la ley deben contrapesar las

[123] *TNH*, I, iii, 9, pág. 115.
[124] *Cartas*, I, Nº 58.
[125] *IEH*, X, i, págs. 117-118.
[126] *Idem*, pág. 118.
[127] *Idem*, pág. 122.
[128] *Idem*.

pruebas de la aparición del suceso excepcional, y viceversa.

> La simple consecuencia de esto (y se trata de un principio general digno de nuestra atención) es que ningún testimonio es suficiente para comprobar un milagro, a menos que el testimonio sea de tal especie que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que pretende demostrar. Y aun en este caso, hay una mutua destrucción de argumentos, y el superior de ellos sólo nos brinda una seguridad adecuada a ese grado de fuerza que queda después de descartar el inferior [129].

En la segunda parte, el futuro historiador despliega, dentro del armazón estratégico que le brinda este argumento *a priori*, cuatro especies * de consideraciones *a posteriori*. Y concluye: "podemos establecer como principio que ningún testimonio humano puede tener tal fuerza que permita probar un milagro... como para ser el cimiento de un sistema de religión" [131].

Hume da mucho énfasis a esta cláusula final. Pues está dispuesto a conceder que "puede haber milagros o violaciones del curso habitual de la naturaleza que admitan prueba por el testimonio humano"; y si se demostrara que tal cosa ha ocurrido, "los filósofos... deberían buscar sus causas" [132]. Esta concesión es notable, pues parece implicar un cambio: de la posición característica de Hume —que admite la posibilidad lógica de los milagros, pero señala las dificultades concernientes a las pruebas, dificultades que derivan de la naturaleza misma

[129] *Idem*, pág. 123.

* La cuarta es presentada como si fuera *a priori*, pero Hume tenía claramente *in mente* una consideración diferente y de mayor peso *a posteriori* [130].

[130] La cuarta es presentada como si fuera realmente *a priori*, aunque Hume tenía *in mente* una consideración *a posteriori* diferente y de mayor peso. Para la defensa de este y otros puntos de mi interpretación de esta sección tan mal entendida debo referirme a mi "Hume's Check" (*Philosophical Quarterly*, 1959).

[131] *IEH*, X, ii, pág. 137.

[132] *Idem*, págs. 137-138.

del concepto— a la de un naturalista científico moderno, quien debe insistir en que, si bien es lógicamente posible todo suceso descriptible, no hay cabida para tal concepto, pues para que una ley sea una ley no debe tener excepciones.

Como el argumento de Hume es oficialmente defensivo, corresponde a sus adversarios justificar su concepto de milagro. Pero podría haber insistido en que todo concepto de lo milagroso que cumpla la función requerida debe contener la tensión sobre la cual se basa su argumento. Pues con el propósito de servir de medio suficientemente extraordinario como para trasmitir una inferencia que parte de pruebas terrenales para llegar a conclusiones trascendentes, un milagro debe ser mucho más que un suceso muy poco común, aun en sus aspectos terrenales. La apelación del naturalista científico a este significado de la palabra "ley" puede parecer meramente arbitrario, a menos que tenga apoyo adicional, como sucede con toda apelación a definiciones, aun a las implícitas en las palabras de la gente más capaz. El argumento de Hume, como su argumento anterior acerca de la idea de necesidades en las cosas, toca un nivel más profundo antes de volver, quizá sin conciencia total de lo que ello implica, a utilizar la palabra de la misma manera científico-naturalista.

A través de toda la sección "De los milagros", Hume se esfuerza por aclarar provocativamente el poco valor que asigna como pruebas a los elementos de juicio en favor de los milagros ofrecidos por la tradición judeo-cristiana, en general, y en particular, en favor de la presunta resurrección física de Cristo. Esto equivalía a atacar lo que en su época era aceptado universalmente como fundamento de la religión cristiana *. Sin embargo, sólo

* Así, Butler, en su *Analogy of Religion*, publicada por primera vez en 1736, en la misma época en que Hume estaba trabajando en su *TNH*, podía afirmar sin temor de contradicción: "Es un reconocido hecho histórico que el cristianismo se presentó al mundo y pidió que se lo recibiera alegando milagros

hacía de una manera nueva y abierta lo que los deístas habían estado haciendo desde hacía tiempo. Pero en la siguiente Hume esboza un plan de ataque contra lo que constituía el terreno común de ambas partes: el argumento del designio *. Puesto que Hume considera que "el principal o el único argumento en favor de una existencia divina... deriva del orden de la naturaleza" [137], las dos secciones son complementarias. En la primera sostiene que no puede haber elementos de juicio adecuados que prueben la aparición de milagros, que a su vez prueben una revelación divina. En la segunda sugiere que no podemos legitimamente elaborar ningún sistema de religión natural (en oposición a la religión revelada)

—o, como dirían los incrédulos, pretendiendo haberlos realizado—, milagros efectuados públicamente para atestiguar su verdad, en esa época; y que, efectivamente, fue aceptado por muchos en esa época, manifestando creer en la realidad de tales milagros" [133]. Fue principalmente alegando esos milagros y profecías por lo que Butler, a quien Hume respetaba mucho, instaba a los hombres racionales a aprobar los dogmas del cristianismo: "ellos son las pruebas directas y fundamentales; y esas otras cosas, por considerables que sean, nunca deben ser afirmadas separadamente de sus pruebas directas, sino que se las debe unir a ellas" [134]. Es interesante comparar esto con una parte de un Canon del Concilio Vaticano de 1870: *Si quis dixerit... miraculi certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: Anathema sit* (si alguien dijera... que nunca se puede estar seguro de los milagros y que ellos no pueden probar el origen divino de la religión cristiana, caiga sobre él el anatema) [135].

[133] *Butler's Works*, comp. por W. E. Gladstone (Oxford, 1896), I, pág. 309.

[134] *Idem*, págs. 302-303.

[135] H. Denzinger y C. Rahner, *Enchiridion Symbolorum* (Freiberg in Breisgau, 29ª edición, 1953), par. 1813.

* Butler: "No hay ninguna necesidad de razonamientos y distinciones abstrusos para convencer a un entendimiento sin prejuicio que hay un Dios que hizo el mundo y lo gobierna, y que lo juzgará con rectitud... para un espíritu sin prejuicios, diez mil ejemplos de esquemas no pueden sino probar la existencia de un diseñador" [136].

[136] *Butler's Works*, Vol. I, pág. 371.

[137] *IEH*, *XI*, pág. 145.

que pueda hacer probable la aparición de algún género de revelación milagrosa. En la segunda, Hume es tan circunspecto como provocativo es en la primera. Esto explica en parte por qué la sección con objetivo más limitado parece haber concentrado siempre el fuego más graneado.

Pero a pesar de su esópica expresión, es fácil ver adónde apunta Hume [138]. El argumento que estamos examinando parte del "orden de la naturaleza, en el que aparecen tales indicios de inteligencia y designio que parecería extravagante asignarle como causa el azar o la fuerza ciega y sin guía de la materia... Del orden de la labor inferimos que debe obedecer a un proyecto y concepción previos por parte del artesano" [139]. El primer paso consiste luego en afirmar que cualquier argumento de esta especie sólo puede, a lo sumo, demostrar la existencia de una deidad estrictamente finita. "Si sólo se conoce la causa por el efecto, nunca debemos atribuirle cualidades que no sean las requeridas precisamente para producir el efecto". Sólo puede asignarse a la entidad inferida "ese grado preciso de poder, inteligencia y benevolencia" que se manifiesta en el mundo". No puede probarse nada más, a menos que recurramos a la exageración y la adulación para suplir las lagunas que dejan la argumentación y el razonamiento" [140]. Supongamos que se admite esta restricción. Sin duda, el empirista Hume sería la última de las personas que objetara los argumentos derivados de la experiencia: de las casas a los constructores, de los relojes a los relojeros. "¿Por qué, pues, te niegas a admitir el mismo método de razonamiento con respecto al orden de la naturaleza?" [141].

El quid reside en "la infinita diferencia de los suje-

138 Si es necesaria una defensa o un desarrollo de mi interpretación, puedo remitirme a mi artículo "Hume and the Religious Hypothesis", en *Rationalist Annual*, 1959.

139 *IEH*, XI, pág. 145.

140 *Idem*, pág. 146.

141 *Idem*, pág. 152.

tos"[142]. Mientras que estamos familiarizados con casas y relojes, constructores y relojeros, y sabemos por experiencia que unos no llegan a existir sin los otros, "la Deidad sólo nos es conocida por sus producciones, y es un ser único en el universo, no incluido en ninguna especie o género, de cuyos atributos o cualidades experimentados podemos inferir por analogía cualquier atributo o cualidad de él[143]. Además: "Sólo cuando encontramos dos especies de objetos constantemente unidos podemos inferir uno del otro; y si se nos presenta un efecto que es totalmente singular y no puede ser incluido en ninguna especie conocida, no veo que podamos hacer ninguna conjetura o inferencia en lo concerniente a su causa"[144].

Así, Hume considera fundamentales dos diferencias paralelas en los dos casos. Tanto el efecto supuesto como la causa inferida deben ser únicos. El Dios de los teístas es único, "un ser único... no incluido en ninguna especie o género". Es trascendente e incomprensible. Sus características no son las nuestras. Pero estas características —que son, sin duda, definitorias— excluyen toda posibilidad de utilizar toda noción semejante para la explicación y la predicción, del modo que empleamos nociones como las de constructores inobservados o partículas postuladas. También el universo es único, y lo es, asimismo, por definición. Por supuesto, no lo es en el sentido en el cual decimos que la nebulosa extragaláctica de Andrómeda es otro "universo". Pero el universo que, según se supone, indica un Gran Diseñador, abarca todo lo que hay, inclusive todo otro "universo", y sólo excluye al mismo putativo "Diseñador".

La consecuencia de esta unicidad esencial de la causa putativa y del efecto alegado es, como Hume finalmente osa insinuar, que en la teología natural todos los argu-

142 *Idem.*
143 *Idem*, pág. 153.
144 *Idem*, pág. 156.

mentos que parten de la experiencia se desploman. El teísmo no puede constituir una hipótesis de la cual puedan ser deducidos efectos diferentes de los ya predecibles o adicionales a ellos. Esto se debe a que Dios debe ser tan diferente de todos los objetos familiares que no podemos tener analogías experienciales que guíen nuestras expectativas. Ni siquiera podemos argüir que es inmensamente *improbable* que un universo como éste haya surgido sin plan. Pues, como observó una vez C. S. Peirce, los universos no son tan abundantes como las zarzas. En este caso, no tenemos ninguna experiencia que nos guíe. Por ello, en este caso único, no tenemos base alguna para afirmar que algo es o bien probable *o* bien improbable.

Puede ser útil comparar "la hipótesis religiosa" de los teólogos naturales con el caso de un dios directamente finito y antropomórfico postulado para explicar algunos fenómenos, pero no todos. Supóngase que postulamos un dios del mar Poseidón, con los atributos conocidos de los déspotas humanos. Deducimos que él protegerá a sus aduladores y afligirá a quienes lo desafíen o lo ignoren. Organizamos algunos experimentos marinos para poner a prueba nuestra hipótesis. El *status* del concepto de Poseidón es, entonces, similar al de las partículas postuladas en la teoría cinética de los gases. Sin duda, no hay nada de incorrecto, en principio, en utilizar los métodos hipotético-deductivos para este tipo de construcción teórica. "¿Por qué, pues, te niegas a admitir el mismo método de razonamiento con respecto al orden de la naturaleza?"

Está claro cuál debe ser la respuesta. La hipótesis atómica de la teoría cinética de los gases es legítima y potencialmente explicativa porque, gracias a nuestro previo conocimiento de la mecánica basado en la experiencia, es posible hacer deducciones definidas acerca de los efectos macrocósmicos de acciones microcósmicas entre las partículas postuladas. Con las modificaciones necesarias, lo mismo se aplica a la teoría poseidónica de los naufra-

gios. Pero el dios Poseidón no es Dios en mayor medida que la nebulosa de Andrómeda es todo el universo. Precisamente sus características antropomórficas eximen a la hipótesis poseidónica del ataque de Hume. Ellas nos permiten inferir que las tripulaciones que no efectúen los rituales propiciatorios deben esperar hallarse en dificultades. Es precisamente la esencial unicidad del Dios de los teístas la que expone "la hipótesis religiosa" a ese ataque *. Ella hace imposible extraer inferencias semejantes legítimas acerca de los efectos observables de su supuesta conducta.

Ni la objeción ni la respuesta que hemos considerado eran concebidas por el mismo Hume bajo esta moderna forma científica de moda, en términos de entidades hipotéticas en la construcción teórica. Pero, sin duda, consideraba al teísmo solamente como una posible hipótesis explicatoria: "un método particular de explicación de los fenómenos visibles del universo" [146]. Todo esto debe ser considerado como una parte excepcionalmente importante del proyecto general de Hume de introducir los principios newtonianos en los "temas morales". En este caso, en particular, Hume quería llevar las ideas y los métodos de Newton mucho más allá de lo que habría aprobado el maestro mismo. Cuando Hume descarta "la suposición de otros atributos" como "meras hipótesis", esta descripción tiene armónicos característicamente newtonianos [147]. Newton no siempre era tan claro y correcto como podría haberlo sido en lo concerniente al lugar propio de las entidades hipotéticas en la ciencia: "Todo lo que no se deduce de los fenómenos debe ser llamada

* Así, Butler insiste: "En la suposición de que Dios ejerce el gobierno moral del mundo, la analogía con Su gobierno de la naturaleza sugiere y hace creíble que este gobierno moral deba obedecer a un esquema que está más allá de nuestra comprensión; y esto responde, en general, a todas las objeciones contra la justicia y la bondad del mismo" [145].

[145] *Op. cit.*, vol. I, pág. 162.

[146] *IEH, XI*, pág. 148.

[147] *Idem*, pág. 146.

una hipótesis. Y las hipótesis, metafísicas o físicas, de cualidades ocultas o de cualidades mecánicas, no tienen cabida en la filosofía experimental. En esta filosofía, se infieren de los fenómenos proposiciones particulares, a las que luego se generaliza por inducción. Así fueron descubiertas la impenetrabilidad, la movilidad y la fuerza impulsora de los cuerpos, y las leyes del movimiento y de la gravitación" [148].

Los *Diálogos* desarrollan las objeciones a la teología natural indicadas en la primera *Investigación*. Ya en el libro anterior, Hume aclara que no tiene tiempo para intentar obtener pruebas *a priori* en este ámbito, y el porqué de ello: "Todo lo que *es* puede *no ser*. Ninguna negación de un hecho puede implicar una contradicción. La inexistencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia... la existencia, pues, de todo ser sólo puede ser probada a partir de argumentos relativos a su causa o a su efecto, y estos argumentos se fundan totalmente en la experiencia" [149]. En los *Diálogos*, Cleante reitera esta afirmación: "Considero totalmente decisivo este argumento, y basaré en él toda la controversia" [150]. Pero puesto que Hume ensaya ahora seriamente la forma del diálogo, y no utiliza solamente (como en otra parte) [151] el discurso anónimo para cubrir la expresión de pensamientos peligrosos, apenas dedica más atención al tipo de neotomismo degenerado que representa Demea *. Así, objeta que

[148] *Newton's Principia*, comp. por Florian Cajori (Berkeley, 1946), pág. 547.

[149] *IEH*, XII, iii, págs. 171-172.

[150] *Dialogues Concerning Natural Religion* (que en adelante abreviaremos *DRN*), comp. por N. Kemp-Smith, 2a. ed. (Edimburgo y Londres, 1947), IX, pág. 189.

[151] Por ejemplo, IEH, XI.

* No se trata de que alguna otra versión pudiera haberlo detenido mucho tiempo, una vez realizado su análisis de la noción de *causa*. F. C. Copleston destaca acertadamente este punto [152]. Pero no podemos seguirlo en su esperanza de que lo que ha sido eliminado por el análisis lógico pueda ser restituido

"las palabras... *existencia necesaria* no tienen ningún sentido, o ningún sentido coherente, lo cual es lo mismo". De todos modos, no puede aducirse ninguna buena razón en favor de "la gran parcialidad" de insistir en que "el universo material" no puede poseer este exótico pseudo-atributo, mientras que Dios debe poseerlo. De igual modo: "Si yo os mostrara las causas particulares de cada partícula material de un conjunto de veinte, consideraría yo muy poco razonable que luego me preguntéis cuál es la causa de las veinte juntas." [154]

Sin embargo, el tema principal de los *Diálogos* es "la hipótesis religiosa", el tipo de teología natural cuyo máximo representante, en la época de Hume, era el Obispo Butler, el Cleante de los *Diálogos*. Fue, en parte, con la esperanza de asegurarse la opinión favorable de Butler por lo que Hume podó el manuscrito del *Tratado*. Acerca de aquel importante tema, es mucho lo que agregan los *Diálogos*, desarrollando los puntos fundamentales esbozados en la primera *Investigación* y respondiendo a las objeciones a los mismos. Así, mientras que en la *Investigación* sólo menciona de paso el llamado problema del mal en el curso de una argumentación acerca del "ámbito verdadero y propio" de la filosofía [155], en los diálogos se extiende sobre él. Filón, quien con algunas reservas puede ser considerado como el portavoz del mismo Hume, pregunta: "¿Por qué hay miseria en el mundo? No es por azar, sin duda. ¿Obedece a una intención de la Deidad? Pero ella es totalmente benevolente. ¿Es contrario a su intención? Pero ella es todopoderosa. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro, tan decisivo; a menos que afirmemos que estos

por el "análisis metafísico" [153]. *Plus ça change, plus c'est la même chose.*

[152] *Op. cit.*, Vol. V, pág. 311.
[153] *Idem*, pág. 287.
[154] *DRN*, IX, págs. 190-191.
[155] *IEH*, VIII, ii, pág. 111.

temas exceden todas las capacidades humanas..." [156]. Filón se sentiría feliz de aceptar esta afirmación si la moraleja del silencio teológico fuera aceptada sinceramente por todos, y no se la explotara, como se lo hace habitualmente, para silenciar a los críticos hostiles a la teología positiva mientras se permite a los dogmáticos que ataquen sin freno. Filón insiste en que "este baluarte" es totalmente inexpugnable. Pero continúa afirmando, más confiadamente, que aun si "el dolor o la miseria fueran *compatibles* con un poder y bondad infinitos en la Deidad", su existencia es fatal para "la hipótesis religiosa", considerada simplemente como argumento que parte de la experiencia. "Debéis *probar* estos atributos puros, sin mezcla e incontrolables a partir de los presentes fenómenos mezclados y confusos, y de ellos solamente. Una esperanzada empresa" (las bastardillas son de Hume) *.

De igual modo, aunque aprecia la enorme fuerza de las apariencias de causación final, particularmente en los seres vivos, Filón desarrolla primero las observaciones básicas ya hechas en la *Investigación*: "...el orden, la disposición o el ajuste de causas finales no es, por sí mismo, ninguna prueba de propósito; sino sólo en la medida en que se lo ha experimentado como procediendo de tal principio" [158]. De todos modos: "Quisiera saber de buena gana cómo podría subsistir un animal, a menos que sus partes se hallen ajustadas de tal modo" [159]. Lo realmente curioso del argumento del designio es que pretende hallar su prueba más convincente precisamente en este campo. Sin embargo, toda la experiencia sugiere que los seres vivos crecen, no son hechos. Sabemos que esto intrigaba a Hume ya en 1751 [160]. El reconocimien-

[156] *DRN*, X, pág. 201.

* Esto, como observa T. H. Huxley [157], devuelve la pelota a Butler.

[157] *Op. cit.*, págs. 180-183.

[158] *DRN*, II, pág. 146.

[159] *Idem*, VIII, pág. 185.

[160] *Cartas*, I, Nº 72.

to de la abrumadora fuerza de estas apariencias de causación final y el énfasis sobre este hecho de experiencia curiosamente despreciado son dos hilos que corren a través de todos los *Diálogos*.

Asimismo, Filón se esfuerza por destacar su disposición a atribuir al universo mismo todos los principios de orden que la experiencia pueda inducirnos a formular, en lugar de aceptar gratuitamente la hipótesis de algo exterior al universo a lo cual acreditar la imposición de esos principios de orden [161]. Este es el centro de su escandaloso "ateísmo estratónico". Presumiblemente, Hume lo halló en la descripción Estratón de la *Continuation des Pensées Diverses* (1705), de Bayle. Sin embargo, esta actitud brinda otro paradigma del programa de Hume de aplicar, en general y sistemáticamente, la metodológica economía de pensamiento de la física newtoniana.

ATENUACIÓN DEL ESCEPTICISMO

"El lector percibirá fácilmente que la filosofía contenida en este libro es muy escéptica y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano." Este sobrio comentario del *Resumen* ofrece una clave del escepticismo de Hume más valiosa que cualquiera de los pasajes espectacularmente oscuros citados a menudo del *Tratado*. Pero la mejor explicación se encuentra en la sección final de la primera *Investigación*. Aquí, Hume pone en orden sus argumentos y demarca una posición con la seguridad de la madurez y sin distraerse en digresiones estimulantes *.

[161] *DRN*, VI, pág. 174: cf. IV, págs. 160-162.

* Aunque son importantes, las investigaciones "*¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?*" [162] y "*De la Identidad Personal*" [163] son indudablemente digresiones de una Parte titulada "Del sistema escéptico y de otros sistemas de filoso-

[162] *TNH*, I, iv, 2, pág. 87.

[163] *TNH*, I, iv, 6.

Comienza con una fresca y atemperante referencia a Descartes. Una vez que dudamos de todas nuestras opiniones y facultades, es imposible justificar estas facultades "por una cadena de razonamiento deducida de algún principio original que no pueda ser engañoso o falaz". Tal principio privilegiado predominante no existe. Ni "si lo hubiera, podríamos avanzar un solo paso más como no sea mediante el uso de esas mismas facultades de las que se supone que ya dudamos. Por lo tanto, aun cuando algún humano pudiera llegar a la duda cartesiana (lo cual, evidentemente, es imposible), sería totalmente incurable..." [166]. Sin embargo, interpretado más moderadamente como un programa de cautela indagatoria, tal "escepticismo antecedente" es muy razonable.

Los argumentos tradicionales en favor "del escepticismo con respecto a los sentidos" son omitidos por considerarlos "trillados" y porque "sólo bastan para probar que no debemos confiar implícitamente en los sentidos... sino que debemos corregir sus datos por la razón y por consideraciones derivadas del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano, con el propósito de hacerlos, dentro de su esfera, criterios adecuados de la verdad y la falsedad".

Pero hay otros argumentos "más profundos contra los sentidos, que no admiten una solución tan fácil". Es "evidente que los hombres son inducidos por un instinto natural o tendencia innata" (lo que Descartes llamaba

---

fía". No hay, pues, ninguna razón para reprochar a Hume por omitirlos de la primera *Investigación*; especialmente, dado que ya había admitido, en las reservas sobre el *Tratado*, que "en un examen más estricto de la sección concerniente a la identidad personal... debo confesar que no sé cómo corregir mis antiguas opiniones ni cómo darles coherencia" [164]. No hemos logrado acomodar a ningún tratamiento de estos temas ninguna de esas digresiones. Pero con respecto a la primera, afortunadamente podemos remitir a un fino estudio de H. H. Price [165].

[164] *TNH*, Ap., pág. 633.

[165] *Op. cit.*

[166] *IEH*, XII, i, págs. 158-159.

"una cierta inclinación espontánea") a "suponer un universo externo que no depende de nuestra percepción", y a admitir "que las imágenes mismas presentadas por los sentidos son los objetos externos" [167]. "Pero esta primigenia y universal opinión de todos los hombres pronto es destruida por la filosofía más ligera..." Pues la "mesa que vemos parece disminuir cuando nos alejamos de ella", mientras que "la mesa real, que existe independientemente de nosotros, no sufre la menor alteración" [168]. El inconveniente es que no podemos negar la existencia de un mundo externo independiente; mientras que "la *más ligera filosofía*" muestra que las imágenes o percepciones de la mente no pueden ser identificadas con las cosas externas.

No puede "demostrarse que las percepciones de la mente sean causadas por objetos externos..." Gracias principalmente a su análisis de la causalidad, Hume no podía aceptar la toma de judo por la cual se convertía esta dificultad en un argumento en favor de la causa universalmente presente, Dios, "un espíritu invisible y desconocido". Tampoco está dispuesto a adoptar la línea radicalmente fenomenalista, según la cual la cuestión de si hay objetos independientes de todos los datos sensoriales reales o posibles carece de significado. "Si las percepciones de los sentidos son producidas o no por objetos externos que se les asemejan es una cuestión de hecho." [169] Estos problemas deben ser dirimidos apelando a la experiencia, aunque "en esto la experiencia permanece y debe permanecer enteramente en silencio", pues "la mente nunca tiene presente ante ella más que las percepciones..." [170].

Hume toma luego el argumento de Berkeley de que si las cualidades secundarias son subjetivas entonces tam-

[167] *Idem*, pág. 160.
[168] *Idem*, pág. 161.
[169] *Idem*.
[170] *Idem*, pág. 162.

bién lo son las primarias. En la última edición, agregó como frase final de esta parte: "Si despojamos a la materia de todas sus cualidades inteligibles, tanto primarias como secundarias, de cierta manera la aniquilamos y sólo dejamos un algo desconocido e inexplicable como causa de nuestras percepciones, noción tan imperfecta que ningún escéptico la considerará digna de contender con ella" [171]. El resultado final escéptico de la filosofía de la percepción de Hume brinda, así, un paralelo al resultado de la crítica de la teología natural [172]. "La cuestión... se resuelve en una proposición simple, aunque un tanto ambigua o, al menos, indefinida: que la causa o las causas del orden del universo probablemente tiene alguna remota analogía con la inteligencia humana." *

El escepticismo corrosivo también amenaza a investigaciones que es menos fácil abandonar. "Todos los razonamientos abstractos" sufren de las paradojas del infinito que afectan a "las ideas de espacio y tiempo". Tampoco son inmunes los "razonamientos concernientes a cuestiones de hecho". Las objeciones comunes también son débiles. No pueden resistir las exigencias de "la acción, de la práctica y de las ocupaciones de la vida cotidiana". La objeción más profunda, filosófica, es que todas las inferencias que parten de la experiencia son simplemente una cuestión de "costumbre o un cierto instinto de nuestra naturaleza que es difícil de resistir, pero, al igual que otros instintos, puede ser falaz y engañoso" [173].

La contemplación momentánea de "la caprichosa condición humana" es interesante [174]. Pero este "pirronis-

[171] *Idem*, pág. 164.
[172] *DRN*, XII. pág. 227.
* Ambos pasajes figuran entre las últimas frases que agregó a sus obras. Se esfuerza penosamente por destacar la vaciedad de la segunda conclusión y, particularmente, por señalar que no puede "brindar ninguna inferencia que afecta a la vida humana o pueda ser la fuente de alguna acción o alguna abstención".
[173] *IEH*, XII, ii, págs. 164 y 166-168.
[174] *Idem*, pág. 168.

mo o escepticismo excesivo" no debe salirse de cauce. Es demás fácil, para "la astucia de las supersticiones populares... utilizar estas enmarañadas zarzas para cubrir y proteger su debilidad" *. En todo caso, el propósito de todo esto es establecer nuevos fundamentos para las ciencias —en particular las ciencias del hombre— en un estudio de la naturaleza humana. Es precisamente de este estudio del que Hume deriva su propio escepticismo mitigado: "No puede haber ninguna duda de que esta ciencia es incierta y quimérica, a menos que adhiriéramos a un escepticismo contrario a toda especulación y aun a toda acción" [176]. Hume, pues, descarta el pirronismo como ocioso, subversivo y contrario a los instintos fundamentales de nuestra naturaleza. Sin embargo, un pirronismo "corregido por el sentido común y la reflexión" puede contribuir a generar ese "grado de duda, cautela y modestia que, en todo tipo de análisis y de decisión, debe acompañar siempre a la persona de buen juicio". También puede contribuir a convencernos de que debemos limitar "nuestras investigaciones a los temas mejor adaptados a la estrecha capacidad del entendimiento humano" [177].

Aparte de la mayor compacidad y precisión de la argumentación, así como de la omisión de todos los aspectos teatrales de la duda, el único indicio de desarrollo que

* Precisamente esas paradojas del infinito que preocupaban a Hume son las que expone Arnauld en la *Logique de Port Royal*, que Hume ciertamente conocía, para dar apoyo a la moraleja de su incompatibilidad: *Il est bon de le fatiguer a ces subtilités, afin de dompter sa presomption, et lui ôter la hardiesse d'opposer ses faibles lumières aux verités que l'Eglise luis propose, sous pretexte qu'il ne peut pas les comprendre.* (Es conveniente fatigarlo con estas sutilezas para domar su presunción y quitarle la osadía de oponer sus débiles luces a las verdades que le ofrece la Iglesia, so pretexto de no poder comprenderlas.) [175]

[175] Parte IV, Cap. I.

[176] *IEH*, I, pág. 22.

[177] *IEH*, XII, iii, págs. 169-170.

encontramos entre el *Tratado* y la *Investigación* consiste en la considerable disminución de la importancia asignada a los instintos y las propensiones. Este énfasis es totalmente armónico con el programa francamente psicologizante del *Tratado*. En éste obliga a concentrar la atención de Hume en el embarazoso problema de proporcionar fundamentos adecuados para distinguir los instintos laudables de aquellos que adecuan su creencia a la prueba de las deplorables propensiones de "los fanáticos y supersticiosos". Esta cuestión es insoluble en la medida en que se aferre a términos estrictamente psicológicos. Sin embargo, ni siquiera en la *Investigación* llega Hume a afirmar coherente e inequívocamente que los buenos fundamentos empíricos son, realmente, excelentes fundamentos. Todavía escribe: "Todas las inferencias que parten de la experiencia... son efecto de la costumbre, no del razonamiento" [178]. "No podemos dar una razón satisfactoria de nuestra creencia... de que una piedra caerá o el fuego quemará..." [179]. Aún subsisten rastros del racionalismo cartesiano, rechazado conscientemente. Recordemos que el *Tratado* fue escrito en Francia. En realidad, los antecedentes de la filosofía general de Hume son tanto franceses como británicos. Así, fue en Francia, no en Gran Bretaña, donde el escepticismo pirroniano había sido tomado en serio. De igual modo, el ocasionalismo que ataca Hume es el de Malebranche, no el de la versión que Berkeley se esforzó por distinguir.

LOS FUNDAMENTOS DE LA MORALIDAD

No sucede lo mismo con los estudios morales de Hume. En la introducción al *Tratado* alude a "algunos filósofos recientes de Inglaterra que han comenzado a dar nuevas bases a la ciencia del hombre". Menciona a Locke,

[178] *IEH*, V, i, pág. 57.
[179] *IEH*, XII, iii, pág. 170.

Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler, pero, cosa significativa, no a Berkeley. Kemp Smith ha sostenido convincentemente, basándose en datos biográficos y en evidencias internas de su obra, "que fue por las puertas de la moral por donde Hume llegó a su filosofía", y que fueron, sobre todo, las obras recientemente publicadas de Hutcheson, cuando Hume tenía "unos dieciocho años de edad... las que le abrieron... un nuevo campo de pensamiento" [180]. Las ideas estructurales fundamentales del enfoque de Hume de la moral se encuentran al final de la primera *Investigación*, como parte del triunfante examen final de todos los temas correctos: "La moral y la crítica, pues, no son tanto objetos del entendimiento como del gusto y el sentimiento. Es más adecuado experimentar que percibir la belleza, moral o natural. O, si razonamos acerca de ella y tratamos de fijar la norma, tomamos en consideración un nuevo hecho, a saber, el gusto general de la humanidad o algún hecho semejante que puede ser objeto de razonamiento y de investigación" [181].

Su punto de partida es "la realidad de las distinciones morales". Considera perverso, fantástico y carente de ingenio todo intento de negarlas. Así, se plantea la cuestión "de si derivan de la razón o del sentimiento" [182]. Como hace a menudo, se inclina más hacia la que considera la posición general de los antiguos. En el primero de los cuatro apéndices a los cuales relega la mayor parte de los temas filosóficos de la segunda *Investigación*, admite que: "Siendo un fundamento importante del elogio moral... la utilidad de toda cualidad o acción, es evidente que la razón debe entrar en buena medida en todas las decisiones de este tipo..." Pero esto no puede ser todo. "La utilidad sólo es una tendencia a lograr

180 *Cartas*, I, Nº 3, N. Kemp-Smith, *op. cit.* Parte I y passim: cita de la pág. vi.

181 XII, iii, pág. 173.

182 *IPM* (Investigación sobre los Principios de la Moral), I, págs. 3 y 4.

cierto fin, y si el fin nos fuera totalmente indiferente, sentiríamos la misma indiferencia hacia los medios. Es menester aquí un sentimiento que dé preferencia a las tendencias útiles por sobre las perniciosas". Identifica estas tendencias útiles con una benevolencia general: "Este sentimiento no puede ser sino el del deseo de la felicidad para la humanidad, y el rechazo de su dolor..." [183]. El *Tratado* sólo admitía una benevolencia restringida aplicada a través del mecanismo de la simpatía, y en él afirma "que no hay en la mente humana una pasión como la del amor a la humanidad, independientemente de las cualidades personales, de los servicios rendidos y de la relación con nosotros" [184]. Pero toda cuestión de este tipo carece de importancia comparada con la afirmación primordial de Hume, de que "después de conocida toda circunstancia y toda relación, el entendimiento no tiene más ámbito para operar ni otro objeto sobre el cual emplearse" [185]. Una vez realizada toda la tarea de descripción, queda siempre la preferencia que se debe experimentar, la decisión que se debe tomar y la acción que se debe realizar.

Esta tesis primaria no pertenece a la psicología sino a la lógica de la moral o, quizá debiéramos decir, a su metafísica. La naturaleza y la fuerza compulsiva del argumento de Hume pueden ser mejor apreciadas si ponemos también de manifiesto la expresión más áspera y más provocativa que recibe en el *Tratado*. En éste sostiene que "sólo la razón nunca puede provocar ninguna acción o dar origen a ninguna volición". Ni, por lo mismo, nunca puede por sí sola refrenar un sentimiento o una acción. Pues la razón solamente demuestra las conexiones abstractas entre las ideas o nos permite conocer las relaciones primarias entre las cosas. Conocer proposiciones es solamente conocer proposiciones. No es preferir, ac-

183 *IPM*, A I, págs. 104 y 105.
184 *TNH*, III, ii, I, pág. 481.
185 *IPM*, A I, pág. 108.

tuar, ni siquiera refrenar. La parte explicativa —aunque, por supuesto, no el elemento normativo introducido desde fuera— de la conclusión de Hume se convierte, así, en una verdad necesaria: "La razón es, y sólo puede ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender a ninguna otra misión que a la de servirlas y obedecerlas." [186] Oficialmente, usa la palabra "pasión" de manera tan amplia que abarca toda inclinación que pueda suministrar algún motivo para hacer o no algo *. De este modo, la más serena contemplación de una demostración de la teoría de conjuntos constituye un ejemplo más de la razón esclavizada por la pasión, aunque ésta sólo sea el tranquilo e inocuo placer de la matemática.

Cuando Hume aborda la moral, aplica la misma distinción: "La moral estimula pasiones y provoca o impide acciones. La razón, por sí misma, es totalmente impotente a este respecto." [187] Considera la posibilidad de realizar el programa, proyectado por Locke y ensayado por Spinoza, de una especie de geometría moral que parta de premisas evidentes y necesarias. Pero lo descarta como quimérico, primero, porque simplemente no hay relaciones capaces de suministrar las premisas requeridas, y segundo, porque ningún sistema deductivo puro semejante puede salvar el abismo entre el conocimiento abstracto y la obligación práctica. "No podemos probar *a priori* que estas relaciones, si realmente existieran y se las percibiera, serán válidas y obligatorias universalmente" [188]. Una situación similar se plantea en el caso complementario de "las cuestiones de hecho que pueden ser descubiertas por el entendimiento" [189]. Pues la

[186] *TNH*, II, iii, 3, págs. 414 y 415.

* Véanse los sentidos *ad hoc* de "carencia" y "desinteresado" utilizados al final de la sección "Anatomía Política", en el capítulo I de este volumen.

[187] *TNH*, III, i, 1, pág. 457.

[188] *Idem*, pág. 466.

[189] *Idem*, pág. 468.

virtud y el vicio no son características de las situaciones mismas ni son deducibles de éstas. "El vicio y la virtud, pues, pueden ser comparados con los sonidos, los colores, el calor y el frío, que no son cualidades de los objetos, sino percepciones de la mente. Y este descubrimiento del dominio de la moral, como aquel otro de la física, debe ser apreciado como un considerable avance de las ciencias especulativas, aunque, como aquél también, tiene poca o ninguna influencia en la práctica" [190].

Es en este contexto en el que tenemos que comprender la observación que, desde hace poco, se ha hecho merecidamente famosa *.

> En todos los sistemas morales que he conocido hasta ahora... los autores proceden durante un tiempo según el modo común de razonamiento... cuando, repentinamente, me encuentro con sorpresa que, en lugar de las cópulas comunes entre las proposiciones, *es* y *no es*, no hay proposiciones que no estén conectadas por un *debería* o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero tiene consecuencias de la mayor importancia. Pues, dado que éstos *debería* y *no debería* expresan una nueva relación o afirmación, es necesario que se los observe y se los explique; y al mismo tiempo debe darse una razón de lo que parece totalmente inconcebible: que esta nueva relación sea una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella [191].

Lo que hace aquí Hume es insistir en que es esencial distinguir entre el puro cálculo y la descripción imparcial, por un lado, y la preferencia comprometida o la prescripción práctica, por el otro. Esta cuestión puede ser considerada de carácter lógico, como se hace habitualmente, no solamente porque no es psicológica, como podría creer el lector ante una lectura muy superficial, sino más bien porque hay un abismo lógico entre los conceptos

190 *Idem*, pág. 469.

* Podemos juzgar hasta qué punto es reciente si observamos que G. E. Moore no utiliza para nada este pasaje en su *Principia Ethica* (1903).

191 *Idem*.

implicados, pues las prescripciones no pueden ser deducidas de puras descripciones solamente. El principio de esta imposibilidad no es —como algunas formulaciones del principio de contradicción— una condición fundamental de toda comunicación. Ni se funda, obviamente, en una diferencia que haya sido y sea reconocida universalmente, y que, de hecho, se destaque siempre en toda parte y todo uso de cualquier lenguaje. Precisamente porque no era ni es así, Hume necesitaba comprender claramente la importancia fundamental de esta dicotomía. Eran menester vigilancia y energía para que esta distinción sumamente fértil e iluminadora no fuera pasada por alto o quedara en la sombra [192]. Una vez delineada claramente la proposición "*A (pura) es no puede implicar* un debería", puede verse que la proposición es necesariamente verdadera. La imposibilidad es una cuestión de "inexorable lógica". Tratar de negarla es tonto, si no realmente irracional [193]. Tal negación no es algo que pueda ser aceptado respetuosamente como el corolario razonable de una diferencia en los presupuestos iniciales y en la visión del mundo.

La segunda *Investigación* no contiene ningún pasaje correspondiente a este famoso párrafo. Pero la idea de que hay un abismo entre hechos y valores siguió siendo una constante del pensamiento de Hume. Así, en cierto sentido, aquel en el cual Moore hablaba de la falacia naturalista [194], él es la fuente y el origen del antinaturalismo: "no puede haber nada más antifilosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es lo mismo que lo

[192] Véase un examen del carácter de esta dicotomía en R. F. Atkinson y A. Montefiore, "*Ought* and *Is*" (*Philosophy*, 1958). Es quizá nefasto que en el mismo número haya aparecido el artículo de G. E. M. Anscombe "Modern Moral Philosophy".

[193] Citado por Atkinson y Montefiore, *op. cit.*, de A G. N. Flew y R. W. Hepburn, "Problems of Perspective" (*The Plain View*, 1955).

[194] *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

natural, y el vicio lo que es antinatural"[195]. Pero en otro sentido más general —aquel en el cual Warburton, el amigo de Pope y futuro obispo de Gloucester, escarnecía a la *Historia natural de la religión* como destinada a "establecer el naturalismo, una especie de ateísmo, en lugar de la religión"[196]— Hume era un naturalista sin reservas. Creía firmemente en un orden de la naturaleza: es propio del vulgo, no del filósofo, creer en la objetividad del azar. No tenía más paciencia con respecto a la vieja división establecida de la historia en sagrada y profana que la que tenía Hipócrates para la sacramentalidad de "la Enfermedad Sagrada"[197]. Hume no dedicaba ninguna atención a las historias de milagros o a las afirmaciones de revelaciones; no daba cabida para ninguna bifurcación en un orden natural y un orden sobrenatural. La "voluntad del Ser Supremo" sólo es mencionada de pasada en la segunda *Investigación* *. Sólo se refiere a las ideas teológicas para dar un ejemplo de cómo un principio que no sería tolerado en los asuntos concretos de la vida corriente puede hallar refugio entre esas sombras mentales; y para discernir su influencia deformante tendiente a desviar "el razonamiento y hasta el lenguaje... de su curso natural"[200]. La "verdadera religión" propugnada en la primera *Investigación* y en los *Diálogos* no es más que un rechazo disimulado de

[195] *TNH*, III, i, 2, pág. 475. Cf. J. S. Mill, "Nature", en *Three Essays on Religion* (Londres, 1874).

[196] Carta a A. Millar (citada en *Cartas*, I, Nº 132*n*).

[197] *Hippocrates*, comp. por W. H. S. Jones (Londres, 1932), Vol. II.

* Esto nos recuerda la observación de C. D. Broad[198] acerca de *The Foundations of Ethics*[199] de Sir David Ross, rector del Oriel College: "En las últimas dos páginas el rector libera a los síndicos de Gifford de toda imputación de faltar a la confianza depositada en ellos refiriéndose en términos corteses a su Creador".

[198] *Mind*, 1940, pág. 238.

[199] Oxford, 1939.

[200] *IPM*, A I, pág. 112; III, ii, pág. 31*n*; A IV, pág. 138.

toda esta oscura cuestión por considerarla un reducto de supersticiones perturbadoras *.

Hay un tercer sentido, un tanto artificial, en el cual se lo podría llamar a Hume un naturalista. Tal sentido deriva del hecho de que su pensamiento asigna un lugar de primordial importancia a la naturaleza humana. El análisis de Hume reduce el razonamiento experimental a una cuestión de costumbre, y la necesidad de causas a una proyección sobre el mundo de hábitos humanos. Análogamente, a este respecto su argumentación llega a la conclusión de que, mientras la razón "descubre los objetos como realmente son en la naturaleza", la preferencia humana "tiene una facultad productora; y, dorando o coloreando todos los objetos naturales con colores prestados, realiza en cierto modo una nueva creación" [201]. Así, la moralidad se centra en el hombre y es creada por el hombre.

Pero Hume no comete el error de suponer por ello que la moralidad carece de importancia o es arbitraria. Todo lo contrario. Precisamente porque está arraigada en deseos, necesidades e inclinaciones humanas universales es que adquiere una suprema importancia: "estos principios... constituyen, de cierta manera, la defensa de la humanidad contra el vicio o el desorden" [202]. Por la misma razón, "aunque las reglas de la justicia son artificiales, no son arbitrarias" [203]. En otro sentido, el tercero de los mencionados, son supremamente naturales. En el ensayo titulado simplemente "Un diálogo", habitualmente —y con razón— impreso junto con la segunda *Investigación*, considera el problema que presenta la apa-

* Una de las más serias limitaciones "innatas" de Hume era no sentir ninguna simpatía por lo "nacido dos veces"; y también que nunca hiciera justicia a esa piedad y abnegación simple que a menudo tienen muy poco que ver con temores hacia terrores escatológicos.

201 *IPM*, A I, pág. 112.

202 *IPM*, IX, i, pág. 96.

203 *TNH*, III, ii, 1, pág. 494.

rente variación de los sentimientos morales como una variación entre una cultura o subcultura y otra. Insiste en que hay una uniformidad básica debajo de la diversidad superficial: "los principios sobre los cuales razonan los hombres en moral son siempre los mismos, aunque las conclusiones que extraen a menudo son muy diferentes... Nunca hubo ninguna cualidad recomendada por alguien como una virtud o una excelencia moral que no lo fuera por ser útil o agradable a ese hombre mismo o a otros" [204].

Al arraigar de este modo directamente en la naturaleza humana la moralidad, Hume resuelve el problema de cómo es posible que la frase "es mi deber" sea una buena razón, aunque quizá revocable, para hacer algo (no era propio de él, como podría haberlo sido para un moralista menos secular, aducir sanciones en otra vida para inspirarnos un interés teóricamente abrumador en realizar hasta los deberes más incompatibles con nosotros). A veces, Hume parece haber abrigado la ambición de hacer aun más, de probar que la obligación moral es, realmente y sin reservas, una razón irrefutable para la acción. "¿Qué teoría de la moral puede servir a un propósito útil a menos que pueda demostrar... que todos los deberes que recomiende constituyen también el verdadero interés de cada individuo? La ventaja peculiar del anterior sistema parece residir en que suministre *mediums* [es decir, términos medios] apropiados para ese propósito." [205]

El *Tratado* contiene muchas expresiones escandalosas, adecuadas para herir en lo vivo a todo espíritu naturalmente kantiano, referentes a las necesarias limitaciones al papel de la razón. En la segunda *Investigación*, deja de lado la mayor parte de este "terribilismo infantil", aunque la esencia del argumento implicado recibe poco cambio (el *Tratado* fue, a este respecto, el *Lenguaje, verdad y lógica* de Hume). El propio reconocimiento de

[204] *IPM*, III, i, págs. 151-152.

[205] *IPM*, IX, ii, pág. 100; pero cf. págs. 102-103.

Kant de la validez de este argumento se le presentó luego, típicamente en él, no como una conclusión definida aunque tautológica, sino como planteando un problema insoluble: "Pero *cómo* * la razón pura puede ser práctica en sí misma, sin motivos adicionales extraídos de alguna otra fuente... toda la razón humana es totalmente incapaz de explicarlo, y todos los esfuerzos y afanes por buscar tal explicación son inútiles" [206].

Este argumento conduce a Hume a decir cosas como las siguientes: "No es contrario a la razón preferir la destrucción de todo el mundo al rasguño de mi dedo." [207] "Las acciones pueden ser loables o condenables, pero no pueden ser razonables o no razonables." [208] Contra tales paradojas, uno se siente tentado a protestar en nombre del uso común, si no del sentido común. El mismo Hume corrigió la división de Locke de todos los razonamientos en demostrativos y probables sobre la base de que constituye una paradójica ofensa "al uso común" decir "que sólo es probable que todos los hombres mueran". Así, introdujo las *pruebas* por el tercer término, "que designan a aquellos argumentos derivados de la experiencia que no dejan cabida para la duda o la oposición" [209]. Del mismo modo, podría habernos permitido emplear las palabras "razonable" y "no razonable" en los casos que él cita.

Puede ser instructiva la comparación de los dos casos. Pues en ambos, la concesión puede ser solamente verbal o puede ser algo más. En el primer caso, para ser algo más que meramente verbal tendría que arrastrar a un compromiso con la posición de que los elementos de juicio experienciales más fuertes realmente constituyen

* Las bastardillas son suyas.

[206] *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, cap. III *ad. fin.*; el pasaje citado es de H. J. Paton, *The Moral Law* (Londres, 1949), pág. 129.

[207] *TNH*, II, iii, 3, pág. 416.

[208] *TNH*, III, i, 1, pág. 458.

[209] *IEH*, VI, pág. 69*n*: cf, *TNH*, I, iii, 11, pág. 124.

excelentes fundamentos en apoyo de una conclusión empírica. En el segundo, la concesión meramente verbal permitiría el uso de "razonable" y "no razonable" como sinónimos de "loable" y "condenable", con el agregado "de que la razón, en un sentido estricto y filosófico, sólo puede influir sobre nuestra conducta de dos maneras" [210]. Una admisión sustancial permitiría describir la conducta de un hombre como razonable, no solamente en virtud de su descubrimiento de hechos y consecuencias atinentes al caso y de su confección de planes de acción que fracasen, sino también por el hecho de que manifieste preocupación por la imparcialidad, la coherencia y las reglas generales. De todas estas cosas Hume fue siempre muy devoto, al menos en teoría; y todas ellas están implicadas, sin duda, en la idea de conducta razonable. Una concesión según estos principios no perjudica de ninguna manera a su principal punto de vista original. Estas preocupaciones modificarían la elección y la actuación, y toda acción debería tener sus motivos. El mismo Hume, en realidad, hizo mucho por dar tal sentido a la palabra "razonable". Al considerar la importancia de "las reglas generales" en la dirección de nuestros sentimientos morales, se refiere a "lo que dijimos antes en lo concerniente a la razón, que puede oponerse a nuestra pasión; y de la que hemos descubierto que no es más que una calma determinación general de las pasiones" [211].

Sin embargo, sería equivocado permitir que los intereses actualmente de moda distraigan nuestra atención del programa declarado de las investigaciones morales de Hume. Éstas abarcan muchos temas que pertenecen a la ética, en el más estrecho sentido moderno de la expresión. Además de las contribuciones ya consideradas, está la explicación de la promesa como una forma de expresión ejecutoria. La acompañan sugerencias sobre

[210] *TNH*, III, i, 1, pág. 459.

[211] *TNH*, III, iii, pág. 583: cf. II, iii, 3, pág. 417; II, iii, 9, pág. 437; y III, ii, 7.

la manera como convenciones similares a aquellas sobre las cuales se basa todo lenguaje pueden dar a las palabras el poder de generar obligaciones, sin constituir o presuponer ellas mismas ningún contrato o promesa antecedente [212]. Este análisis es aplicado inmediatamente en una crítica, demasiado poco apreciada actualmente, de la doctrina política del contrato social [213]. De igual modo, descarga una andanada, que debe parte de su poder a Butler, contra la doctrina hobbesiana del total egoísmo del hombre, se la presente como psicología pura o como resultado de "una química filosófica" [214].

Por supuesto, están también las dos definiciones, diferentes en aspectos importantes y muy discutidas, de "virtud" y "vicio". "De modo que cuando afirmáis que una acción, o un carácter, es viciosa, sólo estáis diciendo que, por la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis un sentimiento de reproche hacia ella" [215], y la virtud es "toda acción o cualidad mental que da un espectador el placentero sentimiento de la aprobación, y el vicio lo contrario" [216].

Pero Hume no exhibe estas definiciones como trofeos de un análisis puramente lógico. Esta interpretación sería al menos excusable con respecto al *Tratado*, aunque sería extraño que en esta exposición de llano subjetivismo Hume haya olvidado aparentemente todo lo que ha dicho y lo que está por decir acerca de la diferencia entre juicios fácticos y decisiones valorativas. Pues parece definir la palabra "vicio" simplemente en términos de "una cuestión de hecho" que "reside en vosotros mismos, no en el objeto". Sin embargo, podríamos decir que Kant

212 *IPM*, III, ii, pág. 30*n* y A III, págs. 122-123; cf. *TNH*, III, ii, 2, pág. 489-491, y III, ii, pág. 5. La expresión "declaraciones ejecutorias" proviene de J. L. Austin, "Other Minds" (*Logic and Language* II), págs. 142 sigs.

213 *Idem*, también en los *Discursos Políticos*.

214 *IPM*, A II, pág. 114.

215 *TNH*, III, i, 1, pág. 469.

216 *IPM*, A I, pág. 107.

no fue el primer filósofo en pensar que algunos hechos psicológicos no son como otros hechos (pues se refieren a la estructura fundamental de la mente humana y, por ende, aparentemente, son *a priori* de alguna manera). Pero con referencia a la *Investigación*, no puede haber tal excusa. En ésta, Hume afirma: "La hipótesis que adoptamos es sencilla. Afirma que la moralidad está determinada por el sentimiento". Luego da la definición citada, y continúa: "Procedemos entonces a examinar una simple cuestión de hecho, a saber, cuáles acciones tienen esta influencia... Si llamáis a esto metafísica... sólo necesitáis concluir que vuestro espíritu no está capacitado para las ciencias morales".

Lo que Hume trató de elaborar es, en términos modernos, ciencia moral, no filosofía moral. Esto se aclara perfectamente desde el comienzo: "Como esta es una cuestión de hecho... sólo cabe esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales a partir de una comparación de casos particulares" [217]. Es totalmente coherente con estos principios (como él mismo sostuvo en un pasaje desgraciadamente omitido de las ediciones de 1764 y posteriores) el que una definición aparezca por primera vez mucho más tarde [218]. No debe ser interpretado como un análisis lógico abstracto, sino como un resumen de todos los particulares concretos considerados previamente. Es un indicio de la profunda separación entre las humanidades y la ciencia en la educación y la cultura británicas el hecho de que las ambiciones newtonianas de Hume en esta cuestión fueran ignoradas en gran medida, en la práctica. Un efecto, y también en pequeña parte una causa, de esta separación es que las oportunidades de salvar el abismo que ofrece el estudio de tales hombres no divididos o fragmentados sean raramente explotadas por los profesores de filosofía.

217 *IPM*, I, pág. 8; cf. III, ii, pág. 34 y V, ii, pág. 467.

218 *IPM*, I, pág. 7; VIII, i, pág. 83*n*.

La integridad de Hume se ve también en su manifiesta y generosa preocupación por la moral práctica. Su intención era hacer ciencia moral, y nadie ha destacado más claramente la diferencia entre el estudio de hechos y decisiones valorativas. Pero nunca pensó que la búsqueda de la comprensión sea incompatible con los compromisos prácticos, lo cual, por lo demás, no es verdadero: "El hombre es un ser razonable y, como tal, recibe de la ciencia su alimento adecuado... El hombre es un ser sociable no menos que un ser razonable... El hombre es también un ser activo" [219]. Ser un científico y nada más es imposible: nuestro culto, fácilmente de moda, de la ausencia de compromisos sólo hace que nuestros compromisos particulares se centren en sí mismos y sean complacientes e irresponsables. Pues los compromisos de algún género son las prerrogativas ineludibles de nuestra condición humana. En la segunda *Investigación*, Hume intentó elaborar una ciencia moral empírica, analítica y descriptiva. No pretendió presentar un programa de reforma moral. Esto puede explicar al menos algunas de las excepciones a ese utilitarismo general que Jeremías Bentham, este Fabiano arquetípico, vio en el *Tratado* de Hume y consideró necesarias. Sin embargo, en ocasiones Hume hasta se hallaba dispuesto, en esta *Investigación*, a propugnar categóricamente los mejores principios morales de su época, mientras que su propia vida se aproximaba "al ideal de un hombre perfectamente sabio y virtuoso tanto como lo permite la naturaleza de la fragilidad humana" [220]. También estaba dispuesto, cuando lo consideraba necesario, a repensar de manera radical las ideas morales aceptadas. Así, después de ofrecer muchos indicios de que su habitual preferencia por ciertas ideas clásicas en contra de ideas (supuestamente) cristianas se extendía también a este ámbito, escribió el famoso

219 *IEH*, 1, pág. 18.

220 Carta de Adam Smith a William Strahan del 9 de noviembre de 1776.

ensayo "Del suicidio". En este ensayo, sostiene que es absurdo derivar una prohibición absoluta del suicidio de cualquier idea acerca de lo que es o no es natural o de alguna difícil noción de que tal acción (o cualquier acción) implica la ilegítima frustración de la Omnipotencia. Sugiere que el suicidio, por el contrario, a veces puede ser un derecho y hasta un deber *. En todas sus actitudes, Hume obedecía a su propia máxima, muy característica de él: "Ser un filósofo; pero, en medio de toda vuestra filosofía, ser aún un hombre." [222]

* Una experiencia que tuvo Hume en Francia en 1746 le hizo suspirar: "¡Ay! No vivimos en tiempos griegos o romanos" [221].

[221] E. C. Mossner, *Life*, pág. 203. Las vicisitudes de este ensayo han sido relatadas en el Cap. 24 del mismo libro. He intentado la acrobática prueba de pararme sobre los hombros de Hume en "The Principle of Eutanasia" (*The Plain View*, 1957).

[222] *IEH*, I, pág. 18.

BIBLIOGRAFÍA

Los tres libros filosóficos reconocidos por el propio Hume, las dos *Investigaciones* y los *Diálogos*, constituyen en conjunto un volumen asequible. Bien puede aconsejarse al estudiante que lea los tres, seguidos quizá por el desautorizado y audaz *Tratado*.

Textos

Philosophical Works, comp. por T. H. Green y T. H. Grose (4 vols., Londres, 1874-1875).

Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, comp. por L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1894; edición revisada, 1902). Esta es la edición que se usa habitualmente de la *Enquiry of Human Understanding*. Contiene útiles elementos críticos, particularmente un cuadro comparativo del contenido del *Tratado* y de las obras destinadas a reemplazarlo. El principal inconveniente es que sólo ofrece el texto de la edición póstuma de 1777. No indica los pasajes incluidos en otras ediciones y omitidos en ésta. Este defecto se compensa con la edición de Hendel (la introducción de los editores contiene ciertos cargos contra la personalidad de Hume que revelan una falta de comprensión de los propósitos declarados de éste y no hallan apoyo en los datos biográficos disponibles. Véase Mossner, E. C., "Philosophy and Biography: the Case of David Hume", *Philosophical Review*, 1950).

Hume's Enquiry Concerning the Human Understanding, comp. por C. W. Hendel (Nueva York, 1955). Esta edición también incluye el *Abstract*, la autobiografía y una buena introducción.

Hume's Ethical Writings, comp. e introducción por A. MacIntyre (Nueva York, 1963). Incluye: *Enquiry Concerning the Principles of Morals*; la mayor parte del *Treatise*; *Essay on Suicide*; y el *Dialogue* sobre ética.

Treatise of Human Nature, comp. por L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888 y 1955). Contiene un índice analítico.

Abstract of a Treatise of Human Nature, comp. por J. M. Keynes y P. Sraffa (Cambridge, 1938).

Hume on Human Nature and the Understanding, comp. e introducción por A. G. N. Flew (Nueva York, 1962).

Political Essays, comp. e introducción por C. W. Hendel (Nueva York, 1953).

Moral and Political Philosophy, comp. e introducción por H. D. Aiken (Nueva York, 1948).

Dialogues Concerning Natural Religion, comp. por H. D. Aiken (Nueva York, 1953).

The Natural History of Religion, comp. por H. E. Root (Londres, 1956).

David Hume Selections, comp. por C. W. Hendel, Jr. (Nueva York, 1927).

Exposiciones generales

Basson, A. H., *David Hume* (Harmondsworth, 1958).

Leroy, A. L., *Hume* (París, 1953).

MacNabb, D. G. C., *David Hume* (Londres, 1951). Esta es la mejor introducción breve al pensamiento de Hume.

Smith, N. Kemp, *The Philosophy of David Hume, A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (Londres, 1941). Se trata del estudio general más moderno del pensamiento de Hume.

Obras sobre temas particulares

Flew, A. G. N., *Hume's Philosophy of Belief, A Study of his First "Inquiry"* (Londres, 1961).

Hendel, C. W., *Studies in the Philosophy of David Hume* (Princeton, 1925). Obra importante para el estudio de los problemas religiosos.

Kydd, R. M., *Reasons and Conduct in Hume's Treatise* (Oxford, 1946).

Laird, J., *Hume's Philosophy of Human Nature* (Londres, 1932).

Maund, Constance, *Hume's Theory of Knowledge* (Londres, 1937).

Passmore, J. A., *Hume's Intentions* (Cambridge, 1953). Esta obra y la siguiente están entre los estudios más estimulantes.

Price, H. H., *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 1940).

Se encontrarán otras referencias bibliográficas en:

Jessop, T. E., *Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour* (Londres, 1938).

Biografía

The Letters of David Hume, comp. por J. Y. T. Greig (2 vols., Oxford, 1932).

New Letters of David Hume Written by Himself, comp. por A. Smith (Londres, 1777).

Mossner, E. C., *The Life of David Hume* (Londres, 1954). Todas las biografías anteriores han sido superadas por ésta. Es una magnífica descripción de la vida de un ser humano admirable.

Este libro
se terminó de imprimir
el día 8 de marzo
de 1968
en Macagno, Landa y Cía.,
Aráoz 164, Buenos Aires.